Die philosophischen Auffassungen des Mitleids

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

einer

hohen philosophischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

Konrad von Orelli
aus Basel.

Bonn,
Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag
1912.

Genehmigt von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Karl Joel und Dr. Friedrich Heman.

Basel, den 13. Juli 1910.

August Hagenbach,
Dekan.

Diese Schrift ist unter gleichem Titel im Buchhandel bei
A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn
1912
erschienen.

Die philosophischen Auffassungen des Mitleids[1]).

Seite

I. Historischer Teil:

1) Das Mitleid in der antiken Philosophie . . 1
2) Das Mitleid in der Patristik 28
und Scholastik 40
3) Das Mitleid in der neueren Philosophie:
1. Die Übergangszeit des 16. Jahrhunderts . . . 47
2. Der Absolutismus des 17. Jahrhunderts 50
3. Die Aufklärung im 18. Jahrhundert:
a) die englische Aufklärung 62
b) die französische Aufklärung 79
c) die deutsche Aufklärung 93
4. Kant und seine Zeitgenossen 108
5. Die Nachfolger Kants:
a) die spekulativen Ethiker 117
b) die psychologischen Ethiker 125
c) die soziologischen Ethiker 131
d) die voluntaristischen Ethiker 138

---

1) Von Spezialschriften über das Mitleid habe ich nur folgende ausfindig machen können:

W. Stern Das Wesen des Mitleids, Berlin 1903.

W. Giessler Das Mitleid in der neueren Ethik, Diss. Halle 1903.

G. Pickel Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer, Diss. Erlangen 1908.

W. Böck Das Mitleid bei Kindern. Ergebnisse einer Umfrage, Diss. Giessen 1909.

Bei Groothuysen „Das Mitgefühl" (Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane Bd. 34, 1904) p. 161 ff. und J. M. Bösch „Das menschliche Mitgefühl", Zürich 1891, steht die (neutrale) Sympathie im Vordergrund; das Mitleid wird daher nicht eingehend behandelt.

Die Schrift von Giessler kam mir erst in die Hand, als meine Arbeit sich schon ihrem Abschluss näherte; doch bot sie mir eine willkommene Kontrolle für die Vollständigkeit meiner Stoffsammlung.

II. Systematischer Teil:

A. Psychologische Erklärung des Mitleids:

1. Das Mitleid als Gefühl und Vorstellung:
   a) das Mitleid als Gefühlserlebnis 170
   b) das Mitleid als Komplex von Vorstellungen . . 172
2. Das Mitleid als Leid und Lust 176
3. Das Mitleid als Mitgefühl und Selbstgefühl.
   A. Analyse der wesentlichen Elemente des Mitleids:
      a) das mitleidende Ich 183
      b) der Gegenstand des Mitleids 187
      c) das Leiden des Bemitleideten 189
   B. Synthesis der wesentlichen Elemente im Mitleid 191
4. Die Folgen des Mitleids: das Mitleid als Motiv und Quietiv 197

B. Ethische Wertung des Mitleids:

Emotionalisten und Intellektualisten . . . . . 202—203
Soziale oder Altruisten und Individualisten oder Egoisten . . . . . 204—205
Organiker und Mechanisten . . . . . 206—207
Pessimisten und Optimisten . . . . . 206—207
Passivisten und Aktivisten . . . . . 208—209
Dogmatiker, Skeptiker, Hedonisten, Utilitaristen . . 210

C. Verwertung des Mitleids in der Ästhetik 212

D. Metaphysische Deutung des Mitleids 216

Verzeichnis der behandelten Autoren 218

I. Historischer Teil.

1. Das Mitleid in der antiken Philosophie.

Wenn in der antiken Philosophie nur ganz vereinzelte Denker dem Wesen des Mitleids ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, und von diesen wiederum die Mehrzahl in der Frage nach dem Wert des Mitleids zu einem negativen Resultat kommt, so steht diese Tatsache offenbar im Zusammenhang mit der Eigenart des griechischen Geistes. Ehe wir daher die Reihe der antiken Philosophen durchgehen, müssen wir kurz einige Züge des griechischen Geisteslebens hervorheben, die zur Erklärung der genannten Tatsache dienen können:

Dem Mitleid als Gefühl[1]) stellt sich der griechische Intellektualismus entgegen. Wohl gab es eine Zeit, wo auch bei den Spitzen des Volkes die Affekte in ihrer ganzen Kraft zutage traten; ihr Bild ist verewigt in den Gesängen Homers, und diese Werke haben das ganze griechische Geistesleben, nicht zum mindesten die griechische Philosophie von ihren ersten Anfängen an beeinflusst. Ist schon bei Homer besonnene Tapferkeit das Kennzeichen griechischer Eigenart, — die *ἀνδρεία* der gewaltigen Helden ist das Thema, das in der Ilias in immer neuen Variationen auftritt, — so fehlen doch die weichen, depressiven[2]) Affekte keineswegs; man denke an die leidenschaftliche Klage um die Toten[3]). Es begegnet uns also

1) Vgl. den Abschnitt über das Mitleid als psychologische Funktion im systemtischen Teil; (II. A 1,'a.).

2) Vgl. über das Mitleid als weiches, depressives Gefühl II A 2.

3) Ausführliches über solche Regungen bei den homerischen Helden vgl. M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik, Leipzig 1908.

in dieser Zeit eine grosse Unmittelbarkeit des Gefühlslebens, wo zwar die männlichen, kräftigen Affekte vorherrschen, die zarten, weichen aber doch nicht fehlen.

Hatte schon bei Homer der schlaue Odysseus nicht nur den plumpen Kyklopen bezwungen, sondern auch da gesiegt, wo heldenhafte Tapferkeit ergebnislos blieb, so wurde in der Folgezeit das Ungestüme, Gefühlsmässige immer mehr in die Schranken des Intellektuellen gebannt, die *ἀνδρεία* war nicht mehr anders zu denken als gelenkt von der *σωφροσύνη*[1]).

Neben dem Intellektualismus bildet der Individualismus ein Hindernis für die Anerkennung des Mitleids. Die *αὐτάρκεια*[2]) ist das Ideal des Griechen, und aus dem männermordenden Kampf der Ilias ist der Wettkampf geworden, wo jeder den andern zu überflügeln sucht um selbst den Kampfpreis zu erringen[3]).

Und doch ist dieser Individualismus nur die eine Seite des griechischen Lebens; der Grieche der klassischen Zeit entwickelt ein Verständnis für die Allgemeinheit, das kaum irgendwo in so ausgesprochener Weise sich wiederfindet; im Mittelpunkt seines Interesses steht der Staat,

---

I p. 7ff. Starke Gefühlswerte liegen auch in dem Hervortreten jener feinen, weiblichen Gestalten wie Nausikaa und Penelope; die spätere Zeit wird sie kaum in dieser Weise bieten; vgl. J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. IV p. 23ff.; über die spätere Auffassung der Frau ebenda, p. 147, 237ff.

1) Jakob Burckhardt nennt sie „ein volkstümliches Ideal, das die Philosophie als Hauptausgangspunkt benützt und das seither als beständige Mahnung auf ein Mittleres (*μέσον*) durch die Ethik hindurchklingt, ursprünglich freilich der natürliche Niederschlag aus den Erlebnissen der Besonneneren aus dem Volke“ a. a. O. II p. 343; über die Bedeutung des *μηδὲν ἄγαν*, des richtigen Mittelmaasses im Volksbewusstsein bei Dichtern und Schriftstellern vgl. L. Schmidt, Ethik der alten Griechen I p. 313f., II p. 415ff.; K. Köstlin, Gesch. d. Ethik, I p. 208f., 267. Tübingen 1887.

2) Über die Beziehung der *αὐτάρκεια* zur Wertung des Mitleids bei den Stoikern vgl. unten.

3) Vgl. unten die Verwendung des Bildes vom Wettkampf bei Hobbes und bei Smith.

und er ist imstande, in diesem Staate völlig aufzugehen. Nun erhebt sich die Frage, ob nicht diese Solidarität günstig sei für die Entwicklung und Wertung des Mitleids und ähnlicher Affekte sozialer Natur?[1]). Wenn die griechische Philosophie im Ganzen diese Vermutung nicht bestätigt, so ist in Betracht zu ziehen, dass für den griechischen Staatsgedanken der Einzelne vollkommen zurücktritt; daher kann das Mitleid mit seinem partikulären[2]) Charakter nicht auf seine Rechnung kommen. Wie für das Individuum die Unterordnung aller Regungen unter die Leitung des Intellekts, so wird für den Staat Unterordnung aller unter die Gesamtheit gefordert; das willkürliche Übergreifen eines partikulären Gefühls, das den einzelnen in seinem Leiden im Auge hat, findet keinen Raum in dem Idealbild straffer Ordnung, das dem griechischen Bürger als Staatsideal vorschwebt[3]).

Endlich muss es auffallen, dass auf dem Gebiet der Kunst gegenüber den unerreichbaren Leistungen der Griechen in der Plastik, in der Baukunst und auf dem epischen Gebiet, die Kunst der subjektiven Innerlichkeit, die Musik[4]) nach Seiten der individuellen Schöpfung stark zurücktritt[5]).

Wenn die genannten Grundzüge griechischer Denkweise[6]) ein bewusstes Zurückdrängen des unmittelbaren Gefühls überhaupt und insbesondere die Geringschätzung sympathetischer Gefühle begreiflich erscheinen lassen, so

---

1) Vgl. im Abschnitt II A 3 „das Mitleid als Mitgefühl".

2) Vgl. II A 1 b, Über den partikulären Charakter des Mitleids.

3) Aus diesem Zusammenhang sind manche Härten der Antike leichter zu verstehen; so die Aussetzung gebrechlicher Kinder (der bekanntlich auch Nietzsches Individualismus gelegentlich zustimmt), das Verbot der Totenklage um die im Dienst der Vaterstadt gefallenen Söhne usw.

4) Über die Bedeutung des Tones für das Mitleid II A 1 a.

5) Vgl. auch Zeller Philosophie der Griechen, I 1 p. 129 ff., V. Aufl.; M. Wundt a. a. O. p. 2 f.

6) Vgl. über die Schranken der griechischen Anlagen nach der Gemütsseite J. Burckhardt a. a. O. IV p. 13 f.

liessen sich doch aus Literatur und Geschichte unendlich viele Belege anführen, die für die grosse Verbreitung und gewaltige Leidenschaftlichkeit solcher Affekte im griechischen Volksleben sprechen.

Wir beschränken uns hier auf wenige Stellen aus der Literatur und bestimmte Symptome des Volkslebens, die speziell auf das Mitleid Bezug haben[1]).

Das Mitleid erscheint auf dem Gemälde des Parrhasios neben andern als charakteristische Eigenschaft des athenischen Demos[2]). Für allgemeine Verbreitung und wohl auch eine gewisse Hochschätzung dieses Gefühls spricht die Tatsache, dass dem „Eleos" in Athen ein Altar errichtet war[3]). Zeitweise wenigstens muss dabei Eleos auch mehr bedeutet haben wie eine blosse Personifikation eines πάθος; dafür scheint wenigstens zu sprechen die Stelle Demonax II 57, wo dem Peripatetiker Herminos die Worte in den Mund gelegt werden: „Nicht eher dürfen die Athener mit den Korinthern über Gladiatorenspiele beraten, als sie den Altar des Eleos entfernt haben."

In die Rolle, die das Mitleid als Volksleidenschaft[4]) gespielt haben mag, geben gewisse Vorkommnisse auf dem Gebiet des Gerichtswesens einen Einblick. Stets wird das Erregen des Mitleids vor den Richtern als zweckmässig hingestellt und die Vorführung von Weib und Kind

---

1) Es sei hier nur kurz auf die Wertung der Freundschaft hingewiesen, die im Volk der Griechen eine so hohe Blüte erreicht hat; vgl. die Stellen bei L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, II p. 337 ff. und vor allem die klassische Darstellung bei Aristoteles, Nik. Eth. 1155a 14ff., wo neben intellektuellen Faktoren auch das Gefühlsmoment in der Freundschaft nicht unerwähnt bleibt; besonders betont Aristoteles das gemeinsame Erleben von Freud und Leid.

2) Genaueres über die Art der Darstellung des Gesamtgemäldes vgl. Schmidt II p. 290, Plinius XXX 69.

3) Paus. I, 17, 1; Apollod. 2, 8; 3, 71; Timon II 10; [zit. bei Schopenhauer ed. Recl. III p. 630].

4) Einen Fall, wo die Menge in Mitleid zerfliesst mit dem Philosophen, da er wegen seines schlechten Gewandes von den Panathenäen ausgeschlossen sein soll, gibt Nigr. I 14. 53.

als Mittel dazu vorausgesetzt; vgl. Platon, Apologie, p. 35 B [1]); vgl. d. Abschnitt über Aristoteles, p. 17.

Auch die Tragödie, die doch im griechischen Volksleben eine so gewaltige Bedeutung hatte [2]), setzt Fähigkeit zum Mitleid voraus. Über die Bedeutung des Mitleids für die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles vgl. unten [3]) p. 18 ff.

Endlich werden wir bei Behandlung der einzelnen Philosophen finden, dass — wo das ethische Ziel in der Bekämpfung der *πάθη* gesehen wird — das Mitleid überall als ein gefährlicher Feind erscheint, vor dem ernstlich gewarnt wird und dessen Sophismen ausdrücklich widerlegt werden; ein solches Verfahren scheint doch grosse Verbreitung des Mitleids und starke Neigung zu diesem Affekt vorauszusetzen [4]).

In der nun folgenden Einzeldarstellung werden wir versuchen, neben der Wiedergabe von Beschreibung und Beurteilung des Mitleids bei dem einzelnen Philosophen

---

1) Während Platon solche Beeinflussung des Richters verwirft, wurde sie z. B. von Thrasymachos (nach Phaedr. 267 C) ausdrücklich empfohlen; über Thrasymachos vgl. unten p. 9.

2) Platon spricht öfter von der starken Anziehungskraft der Tragödie für jung und alt; Leg. II 658 A sagt er: „bei einer Abstimmung über Vorführungen würden Knäblein für Drahtpuppen, Knaben für Lustspiele, gebildete Frauen, Jünglinge und vielleicht die Mehrzahl aller für die Tragödie stimmen"; ähnlich Aristoteles; vgl. den Abschnitt über Aristoteles, p. 18 f.

3) Wie gegen das Übermass sympathetischer Regungen von Staatswegen eingeschritten werden konnte, zeigt Herodot VI 2, 1. Der Dichter Phrynichos wird zu einer Geldbusse verurteilt, weil bei der Aufführung seiner *Μιλήτου ἅλωσις* das Theater in Tränen ausgebrochen ist. Vgl. dazu W. Christ, Gesch. d. griech. Literat., I p. 269, München 1908.

4) Ohne eine gewisse Fähigkeit, zuweilen vielleicht sogar Vorliebe für sympathetische Trauer liesse sich auch die zeitweise sehr beliebte „Trostliteratur" nicht verstehen. Allerdings zeigt dieselbe häufig einen sachlichen, abhandlungsmässigen Ton, der uns heute in seiner Unpersönlichkeit seltsam berühren mag; vgl. dazu Schneidewin, Die antike Humanität, p. 145 ff., Berlin 1897.

zugleich den Zusammenhang derselben mit seiner spezifischen Philosophie anzudeuten.

Die ältesten jonischen Naturphilosophen sind zu sehr Kosmologen, um beim Menschen und seinen Gefühlen stehen zu bleiben[1]). Von Heraklit mit seinem *πόλεμος πατὴρ πάντων* wird man eine eingehende Berücksichtigung des Mitleids nicht erwarten. Die Pythagoreer zeigen mit ihrer mathematisch aufgebauten Weltanschauung eher eine mechanistische Tendenz; doch finden sich Spuren[1]) davon, dass ihnen die biologische Denkweise, wie sie später etwa bei Empedokles zutage tritt, nicht fremd war (Seelenwanderung); vgl. p. 7.

Der erste Philosoph, in dessen Weltanschauung nach seinen Fragmenten das Mitgefühl einen tieferen Ausdruck gefunden hat, ist Empedokles. Seine ganze Philosophie macht den Eindruck eines gewaltigen Gefühlserlebnisses; und dieser Eigenart entspricht ihr Ausdruck. Nicht Stoffe wie bei den ältesten Joniern, sondern menschliche Gefühle: „Liebe und Hass“ dienen ihm zum Ausdruck seiner weltbewegenden kosmischen Kräfte. Frgm. 16, 17, 21[2]). In seinem Gefühlsleben wiederum herrscht der weiche Zug vor; der „Hass“ ist nur notwendig, um aus seinem Antagonismus mit der Liebe die Mischung und Entmischung der Elemente zu erklären, wird aber nicht parallel gewertet, oder gar im Sinne des heraklitischen „*πόλεμος πατὴρ πάντων*“ (Frgm. 53); vielmehr ist die Liebe[3]) das höher gewertete Grundgefühl; darum fühlt er sich selbst allen Lebewesen

---

1) Natürlich ist dabei immer die Spärlichkeit unserer Fragmente in Rücksicht zu ziehen; Anaximander mit seiner Biologie z. B. kann interessante Äusserungen getan haben, die uns verloren gegangen sind. Dasselbe gilt von den Pythagoreern, die so stark sozialethisch gerichtet sind.

2) Zit. nach Diels, Fragmente d. Vorsokratiker, 2. Aufl., Bd. 1.

3) Hat man doch Empedokles geradezu den Philosophen der Liebe genannt; vgl. Joel, Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geist d. Mystik, p. 107, Jena 1906.

verwandt und kann von sich sagen: „Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel, und flutentauchender stummer Fisch“ Frgm. 117; unter diesen Organismen scheinen dem Menschen gewisse besonders nahezustehen: „Bei der Seelenwanderung werden die Menschen unter den Tieren am besten zu bergbewohnenden . . . Löwen, unter den schön belaubten Bäumen zum Lorbeer.“ Frgm. 127.

Diese allgemeine Sympathie trägt besonders im „Sühnelied“, Frgm. 112 ff., einen melancholischen Zug, das Mitgefühl wird zum Mitleid. Als Biologe[1]) sieht Empedokles die Lösung des Rätsels beim Untergang des Individuums in der Metempsychose, die ihm durch die erwähnte nahe Verwandtschaft aller Lebewesen nahegelegt ist.

Von tiefem Mitleid aber wird er ergriffen angesichts der unsäglichen Leiden, die menschlicher Unverstand ahnungslos den eigenen Verwandten zufügt, und flammenden Protest erhebt er gegen die grausame Sitte des Tieropfers. Im goldenen Zeitalter der Liebe war es anders: „Die alleinregierende Aphrodite suchten sie mit frommen Weihegaben zu versöhnen, mit gemalten Bildern und köstlich duftenden Salben, mit Opfern von lauter Myrrhe; . . . doch mit lauterm Stierblut ward kein Altar benetzt, sondern dies galt bei den Menschen als grösster Frevel, Leben zu rauben und edle Glieder hineinschlingen.“ Frgm. 128. „Wollt ihr nicht aufhören mit dem misstönenden Morden? Seht ihr denn nicht wie ihr einander zerfleischt in der Unbedachtheit eures Sinnes?“ Frgm. 136. „Und seinen eignen Sohn, der die Gestalt gewandelt hat, hebt der Vater [zum Todesstreich] empor, schlachtet ihn und spricht noch ein Gebet dazu, der arge Tor! Die Opfer aber drängen sich hinzu und flehen die Schlächter an. . . . Ebenso ergreifen der Sohn seinen Vater und die Kinder ihre Mutter, rauben ihnen das Leben und schlingen das blutsverwandte Fleisch hinunter!“ Frgm. 137. Auch auf die Pflanzen erstreckt sich dieses sympathetische Gefühl, und damit die

1) Vgl. die „organische“ Bildersprache in Frgm. 79, 54, 82 usw.

Scheu vor ihrer Verwendung zu Opferzwecken[1]); immerhin wird die Myrrhe gelegentlich als Opfermittel anerkannt.

So zieht sich durch die ganze Philosophie des Empedokles eine Stimmung, die dem Mitleid günstig ist, und es ist nicht zuviel gesagt, wenn L. Schmidt bemerkt: „Ihm schwebt etwas vor, das sonst dem Griechentum fehlt, die Idee des Mitleids, der Liebe aller Wesen untereinander, wie sie in unsern Tagen Schopenhauer ausgesprochen hat[2])."

So verschieden die Kosmologie des Mechanistikers Demokrit von der des Organikers Empedokles sein mag, in der Schätzung des Mitleids als Bindeglied der Individuen treffen sie zusammen. Demokrit, der in seiner Ethik — wenn Stob. Floril. V 24[3]) echt ist — einen praktischen Optimismus postuliert, sieht das ethische Ideal in der allgemeinen Glückseligkeit; zu ihrer Förderung ist ihm das Mitleid als Motiv willkommen: Stob. II 146, Frgm. 255. „Wenn die Vermögenden es über sich gewinnen, den Unvermögenden vorzustrecken und beizuspringen und wohlzutun[4]), *ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι καὶ τὸ μὴ ἐρήμους εἶναι.*"

Die Sophisten haben die Verwandtschaft aller Menschen im Gegensatz zum Partikularismus der griechischen Einzelstaaten betont[5]); Alkidamas bekämpft nach Aristot.

---

1) Frgm. 140: „sich gänzlich der [Phoibos] geweihten Lorbeerblätter enthalten"; ähnlich Frgm. 141: „Unselige, ganz unselige! Haltet eure Hände zurück von den Bohnen!" Dabei wird man an das angebliche Bohnenverbot der Pythagoreer erinnert; überhaupt findet sich bei Empedokles eine der pythagoreischen verwandte Stimmung; seine Bilder zeigen oft einen gewissen Feminismus; über dieselbe Erscheinung bei den Pythagoreern vgl. z. B. Joel a. a. O. p. 97f.

2) In der Tat wird man z. B. durch die Polemik gegen das Rinderopfer an die bis in die Ausdrucksweise ähnlichen Proteste Schopenhauers gegen die grossen „Schlächtereien" erinnert.

3) „Das beste für den Menschen ist, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben." (Zit. nach Überweg.)

4) Übersetzung nach Diels a. a. O.

5) Vgl. Hippias in Platons Protagoras 337d.

Rhetor. I 13, 1373b[18] die Sklaverei, da Gott alle frei geschaffen habe.

Thrasymachos, der nach Platon (vgl. p. 5 Anm. 1) die Erregung des Mitleids vor Gericht empfiehlt, scheint nach Aristot. Rhetor. III 1. p. 1404a 1, 3 neben andern Sammlungen rhetorischer Wendungen eine solche unter dem Titel *ἔλεοι* hinterlassen zu haben; Blass (Attische Beredsamkeit, p. 249, 2. Aufl.) versteht darunter „Gemeinplätze zur Erregung des Mitleids". Für Thrasymachos handelt es sich dabei nur um die „Technik des Mitleids" im Dienst der Rhetorik; wenigstens scheint er nach der Darstellung Platons in Rep. I p. 330ff., V 450 A. B. einen eben so schroffen Individualismus vertreten zu haben wie Polos und Kallikles im Gorgias.

Von Sokrates ist uns keine Äusserung über das Mitleid bekannt[1]).

Von allen sokratischen Schulen haben sich die Kyniker in ihren ethischen Erörterungen wohl am meisten mit den sozialen Beziehungen der Menschen untereinander befasst und dabei die Gedanken jener Sophisten von der Verwandtschaft und Gleichberechtigung aller Menschen im Sinne der *φιλανθρωπία* weiterentwickelt; doch scheint sich der Kynismus mit depressiv-sympathetischen Neigungen wie das Mitleid nicht näher befasst zu haben[2]).

In Platons Philosophie treten die zu Anfang erwähnten, echt griechischen Züge stark hervor; es ist daher nicht zu verwundern, dass das Mitleid (und verwandte Regungen) hier eigentlich keine Rolle spielen, wo sie aber Erwähnung finden, abgewiesen werden. Als *πάθος* droht nach Platon das Mitleid der Herrschaft der Vernunft gefährlich zu werden, und besonders verhängnisvoll erscheint ihm der depressive Charakter dieses Affekts.

1) An den p. 11 ff. erwähnten Stellen erscheint er nur als der Sprecher platonischer Gedanken.

2) Über den Hass der vom Kynismus abhängigen Stoa gegen das Mitleid vgl. unten.

Darum will er in der Erziehung seines Wächterstandes (für den Staat) jeden Anlass zu depressiver Sympathie vermeiden. Rep. III 398D: die Tonweisen, welche Tränen und Wehklagen rufen, fallen weg; um ihnen selbst nicht Furcht vor dem Hades einzupflanzen, ist aus ihrer Erziehung das „Wehklagen des homerischen Helden" zu verbannen (386A). Auch wo das Leben des Wächters selbst Anlass bietet, soll jede Hingabe an sympathetische Gefühle unterdrückt werden: „über den Verlust des Sohnes oder Bruders . . . soll er nicht klagen dürfen"; dies ist den Weibern zu überlassen, und selbst unter diesen dürfen es die Tüchtigen (*σπουδαῖος*) nicht tun (Rep. III 387E.)[1]). Weniger schroff lautet die Stelle Rep. X 603 f., wo es als unmöglich hingestellt wird, sich bei Unglücksfällen gar nicht zu betrüben. Auf diese Stelle scheint sich Krantor zu berufen, wo er in seiner Schrift *περὶ πένθους* die Abweisung der natürlichen Gefühle von seiten der Stoiker bekämpft[2]).

Weil alle weichen, schmelzenden Gefühle die Herrschaft der Vernunft untergraben und die mutige, heitere Standhaftigkeit gefährden, sieht Platon in der Tragödie eine Gefahr und will nicht nur für den Wächterstand, sondern in der Erziehung überhaupt die Dichtungen Homers mit ihrem oft tragischen Inhalt ausgeschaltet wissen. Besonders deutlich zeigt diesen Gedankengang Rep. X, 606A ff. Durch die Klagen homerischer Helden und angesichts ihrer Leiden werden in uns traurige Mitgefühle wachgerufen, und dafür loben wir jene Dichter. Im eignen Leiden da-

1) Köstlin sagt anlässlich dieser Stelle: „Das Gefühl, das den Menschen zum Wohlwollen und zur Teilnahme an andern treibt, fehlt in der anthropologischen Grundlegung, und es wird sogar an einer Stelle, wo es sich gleichsam hervorwagen will (III 387), schroff zurückgewiesen durch den Satz: »der Tod ist nichts Schreckliches (*δεινόν*), insbesondere nicht der Tod von Angehörigen . . .; der tüchtige Mann (*ἀνὴρ ἐπιεικής*) ist sich selbst genug um glücklich zu leben (*αὐτὸς ἑαυτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν*) und bedarf am wenigsten eines andern«."

2) Vgl. Überweg I p. 188.

gegen erwarten wir schweigende Standhaftigkeit. Darin liegt die Ironie, dass Dichter das, was bei eignen Unglücksfällen durch die Vernunft überwunden werden muss, stärken und nähren; sie erwecken Freude in uns an Männern, deren Benehmen wir im eignen Leben als schimpflich ansehen würden; wenn man im eignen Herzen das Mitleid mit andern so stark werden lässt, so ist es nicht leicht, es im eignen Leiden im Zaume zu halten.

Platons Staat gibt ein Bild straffer Ordnung; die einzelnen sind in die für sie passenden Stände eingeordnet, alle Stände dem höchsten der *φιλόσοφοι* untergeordnet. Keine gefühlsmässige Rücksicht auf den einzelnen darf diese Einordnung zum Wohl des Ganzen beeinflussen, darum heisst es Rep. III 415 C: ohne Mitleid sollen die Herrscher einreihen die Erz-, Gold- und Silber-gebornen, je nach ihrem Wesen.

Das Mitleid bleibt beim einzelnen stehen, es kommt daher in Konflikt mit der Allgemeinheit und gefährdet die Gerechtigkeit im Staate: Von der *ἐλεεινολογία*, der Kunst des Rhetors, „durch das Rührende Seelen zu gewinnen", redet Platon Phädros 272; Apol. 35 B setzt voraus, dass die weibische Art, das Mitleid der Richter durch rührende Vorführungen zu erregen, nur die entgegengesetzte Wirkung haben muss. Die Weiber freilich haben die Neigung, auf solche Weise Eindruck zu machen, weil sie selbst dem Mitleid sehr zugänglich sind.

Interessant sind diejenigen Fälle, wo Platon auf Grund eines Mangels auf seiten des Gegenstandes Mitleid gestattet oder gar empfiehlt; der Mangel, der solches Mitleid berechtigt erscheinen lässt, ist in allen Fällen ein ethischer: der Anblick, wie die Seelen in ihrer Hilflosigkeit und Torheit ihre verschiedenen „Leben" wählen, ist mitleiderweckend; Rep. X 620 A[1]). Verzeihung und Mitleid sind am Platz gegenüber denen, die durch Dialektik verwirrt den Boden unter den Füssen verloren haben; Rep. IX

1) Über die Bedeutung dieser Stelle vgl. Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens p. 20f. (Leipzig 1887).

539 A—B. Den Tyrannen, der nach eigner Willkür töten und lebenlassen kann, nennt Sokrates bemitleidenswert statt beneidenswert; Gorg. 469 A. Der Frevler, der noch Besserung erwarten lässt, verdient durchaus Mitleid (statt Hass nach Art der Weiber), da doch keiner aus freiem Willen frevelt; Leg. 731 C. Eine positive Wertung erhält das Mitleid auch hier nicht; bald soll die Armseligkeit des Bemitleideten veranschaulicht, bald das Gefühl des Mitleids andern, bedenklicheren, wie Hass und Neid, vorgezogen werden.

Da beim echten Philosophen von solchen ethischen Defekten nicht die Rede sein kann, wird er auch nicht Gegenstand des Mitleids werden[1]), selbst wo es sich um Unglück schwerster Art nach dem sonstigen Urteil der Menschen handelt[2]). Bemitleiden und sich bemitleiden lassen ist beides ein Zeichen von Schwäche, wie sie der Weise nicht kennt.

Im Vergleich zu den bisher genannten, meist dem „Staat" entnommenen Stellen scheint Platon in den Gesetzen dem Mitleid wohlwollender gegenüberzustehn; vielleicht weil in den Gesetzen überhaupt die psychologische Beschreibung einen breiteren Raum einnimmt (vgl. z. B. die Schilderung der Abstimmung, p. 5 Anm. 2), und damit auch die Berücksichtigung solcher Gefühle; ob aber Platon wirklich seine ethische Stellung in den Gesetzen weniger rigoros vertritt und darum auch dem Mitleid mehr Konzessionen macht, mag dahingestellt bleiben[3]). Jedenfalls ist ihm auch jetzt nicht das äussere Elend an sich, sondern der ethische Wert der leidenden Person die Bedingung zum verdienten

---

1) Vgl. unten die neuplatonische Stelle.

2) So erzählt Echekrates vom Tode des Sokrates (Phäd. 58 6, 59 A): „Wunderbares erlebte ich"; denn *οὐδὲν ἐλεεινὸν εἰσῆει*; kein Mitleidsgefühl überkam ihn, wie etwa einen bei schwerem Leiden oder beim Tod eines Freundes Anwesenden; im Gegenteil: *„εὐδαίμων γὰρ ἐμοὶ ἐφαίνετο εἶναι"*.

3) Gomperz ist der Ansicht, Platon habe sich im Gegenteil in den Gesetzen in manchen ethischen Fragen schroffer geäussert als im Staat; vgl. Griech. Denker Bd. II p. 519 ff. 2. Aufl.

Mitleid: mitleidswürdig ist nicht, wer Hunger oder etwas Ähnliches leidet, sondern wenn etwa einem Besonnenen (oder durch eine andere Tugend Ausgezeichneten) ein Missgeschick begegnet. Leg. 936 A.

Einen besonderen Anspruch auf Mitleid (aus äusseren Gründen) hat allerdings der Fremdling; seine Hilflosigkeit erweckt das Mitleid nicht nur der Menschen, sondern auch der Götter; darum ruft Vernachlässigung der Gastfreundschaft den Hass des Zeus *ξένιος* hervor. Leg. 729 E.

Ein merkwürdiges Zurücksetzen des ethischen Gesichtspunktes bringt dagegen die mystische Stelle Leg. 87, A; die strafende Gerechtigkeit wird durch das Mitleid einer transzendenten Macht gehemmt gedacht: „Wer einen verwundet, dagegen die Absicht hatte, ihn zu töten, verdient [von den Menschen] kein Mitleid; mit heiliger Scheu aber ist anzuerkennen, dass . . . sein Schutzgeist aus Mitleid mit dem Delinquenten und seinem Opfer es abgewendet hat. Aus Dankbarkeit gegen diesen Schutzgeist ist von Todesstrafe abzusehen.“

An den wenigen Stellen, wo Platon das Mitleid behandelt, treffen wir also durchweg auf eine bald schroffere, bald mildere Herabsetzung desselben.

Wenn Platon das Mitleid nur selten erwähnt und vor allem für dessen ethische Beurteilung Interesse zeigt, hat Aristoteles sich eingehender mit diesem Gefühl beschäftigt und besonders seine psychologische Eigenart festzustellen gesucht.

Er nennt das Mitleid *λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινά· καὶ τοῦτο, ὅταν πλησίον φαίνηται.* Rhetor. 1385 gibt eine genauere Analyse des Mitleids, und zwar untersucht er:

1. [1]) Welche Dinge Mitleid erregen (*ποῖα ἐλεεινά*).

---

1) NB. Die einteilenden Ziffern und Buchstaben finden sich natürlich bei Aristoteles nicht; sie sind eingesetzt, um das Verweisen auf die einzelnen Punkte zu erleichtern.

2. Wen man bemitleidet (*τίνα ἐλεοῦσιν*).
3. Unter welchen Umständen wir diesem Affekt zugänglich sind (*πῶς αὐτοὶ ἔχοντες ἐλεεινοῦμεν*).

Diese drei Punkte entsprechen den in der Definition genannten Grössen:

1. „Mitleid ist Unlust über ein offenbar verderben- und schmerzdrohendes Übel;
2. von dem man selbst auch erwarten muss, dass es uns oder einen der Unsrigen treffen könnte [diese Möglichkeit hängt eben mit der Eigenart der zu bemitleidenden Person zusammen; die Frage deckt sich also mit der oben unter 2. genannten: *τίνας ἐλεοῦσιν*];
3. und zwar, wenn uns ein solches Übel nahe erscheint."

Ad 1: Übel dieser Art sind nach Aristoteles:

Körperliche Misshandlungen, Leiden aller Art, Tod [1]),... ferner die vom Schicksal [2]) verhängten wie Entbehrungen, Mangel an Freunden, Kränklichkeit, Gebrechlichkeit. . . .

Ad 2: A. Als Personen, mit denen man leicht Mitleid empfindet, werden genannt:

a) Bekannte, die uns nicht allzu nahe stehen. Erwähnt wird das Beispiel des Amasis; er weint [3]) über den Freund, den er betteln sieht; nicht aber über den Sohn, der zum Tode geführt wird. (Der Anblick des Freundes war mitleiderregend, *ἐλεεινόν*; der Anblick des Sohnes entsetzlich, *δεινόν*).

[Das Entsetzliche (*δεινόν*) und das Mitleiderweckende (*ἐλεεινόν*) sind einander entgegengesetzt; daher kann das *ἐλεεινόν* durch das *δεινόν* aufgehoben werden, so dass der Gegner vor Gericht z. B. aus der auf die Erzeugung von Mitleid berechneten Rede des feindlichen Partners Nutzen ziehen kann.]

---

1) Sympathie mit Verstorbenen wird also hier unter das Mitleid gerechnet.

2) Die bereits aufgezählten Übel sind offenbar hier als durch Menschen zugefügt gedacht.

3) Über die Tränen als charakteristische Begleiterscheinung des Mitleids vgl. II, 2.

b) Personen, in denen das Unglück uns selbst nahetritt, da sie uns an Alter, Stellung, Grundsätzen . . . gleichen.

Überhaupt erweckt alles, was wir für uns selbst fürchten, wenn es andern geschieht, Mitleid.

Bedingung zum Mitleid ist demnach die Möglichkeit, selbst einmal in die Lage des Opfers zu kommen[1].

Unfähig zum Mitleid sind daher: „ganz Verlorene" (*παντελῶς ἀπολωλότες*), denn sie meinen, ihnen könne nichts mehr widerfahren, da sie schon so viel erlitten hätten; anderseits die „Überglücklichen" (*οἱ ὑπερευδαιμονεῖν οἰόμενοι*), die alle Güter zu besitzen meinen; auch sie glauben, ihnen könne nichts Schlimmes widerfahren, da ja auch diese Immunität gegen alle Schicksalsschläge zu den [ihnen gewohnten] Glücksgütern gehört.

B. Zum Mitleid geneigt in der Überzeugung, dass auch ihnen Ähnliches widerfahren könne, sind:

a) solche, die schon Unglück erlitten haben[2];
b) ältere Leute, aus Einsicht und Erfahrung;
c) Schwächliche, und noch mehr Feige;
d) solche, die Familie haben, da diese zugleich die Möglichkeit ähnlicher Übel für ihre Angehörigen vor sich sehen[3];
e) solche, die sich weder in einem das Selbstbewusstsein erhöhenden Affekt (Zorn u. a. m.) befinden, noch in einem niederdrückenden (Angst u. a. m.); da sie sonst zu sehr in die eigne Gemütsbewegung vertieft sind;
f) wer die andern für gut hält und daher das Übel für unverdient[4] ansieht; ob es nun bloss für den Zuschauer unverdient scheint oder faktisch unverdient ist (Rhetor. 1386 b[8]); denn während man sich betrübt

---

1) Vgl. unten die Darstellung des Mitleids in der Tragödie p. 18 ff.

2) Allerdings nicht völlig Niedergeschmetterte wie die *ἀπολωλότες*.

3) Vgl. unten den ähnlichen Gedankengang der Stoa.

4) Über die Unschuld als Mitleid fördernd vgl. II, 3.

über solche, die unverdient Missgeschick leiden, wird man sich freuen oder doch teilnahmlos bleiben, wenn „Vatermörder und Mordgesellen“ die verdiente Strafe trifft.

[Der Grund für das Fehlen des Mitleids gegenüber diesen letzteren liegt nach Aristoteles darin, dass wir schwerlich je in ihre Lage kommen werden.]

Ad 3: Das Übel muss dem Mitleidenden nahe erscheinen: alles, was örtlich und zeitlich nahe ist, erweckt leicht Mitleid; was soeben geschah oder unmittelbar bevorsteht, nicht aber was vor 1000 Jahren geschah. . . . Mitleiderregend wirkt die Erzählung vom kürzlichen Hinsterben des Ermordeten, ebenso der Hinweis auf seine daliegenden Kleider usw.; Mitleid wird begünstigt, wenn überhaupt durch solche „örtliche und zeitliche Annäherung“ [1]) das Übel anschaulich gemacht wird; denn dadurch wird für die Phantasie [2]) des Hörers der Eindruck von der Grösse des Unheils erhöht und der Gedanke an ein eignes, ähnliches Geschick nahegelegt.

Auffallend ist an dieser psychologischen Analyse des Aristoteles der ausgesprochen egozentrische Standpunkt.

Das Mitleid wird in seiner Entstehung ausschliesslich vom Standpunkt des „Ich“ aus erklärt. Diese eigentümliche Betrachtungsweise springt bei jedem einzelnen Punkt sofort in die Augen; am meisten wird sie uns da auffallen, wo wir doch wohl am ehesten einen Hinweis auf die soziale Funktion des Mitleids erwarten würden; es ist die Stelle, wo Aristoteles vom Einfluss der Schuld oder Unschuld auf die Entstehung des Mitleids spricht (p. 15„f“). Wir würden dort „schuldig oder unschuldig“ als objektives Attribut des leidenden „Du“ irgendwie in Beziehung setzen zu unsern subjektiven Gefühlen und Vorstellungen (z. B. von Recht, Vergeltung usw.). Nicht so Aristoteles. Er sieht die Erklärung einzig und allein in der für die beiden Fälle (der Schuld oder Unschuld) verschiedenen „Ich“-Beziehung:

---

1) Vgl. zu der örtlichen und zeitlichen Nähe II 1. b.
2) Über die Tätigkeit der Phantasie vgl. II 1. b.

in die Lage des unschuldig Leidenden werden wir leicht geraten, in die des Mordgesellen — schwerlich.

An Feinheit der psychologischen Beobachtung steht diese Analyse des Mitleids bei Aristoteles unerreicht da, und es ist auch später meines Wissens nie wieder eine so vollständige Aufzählung der egozentrischen Momente im Mitleid gegeben worden.

Seine ausführliche Besprechung in der Rhetorik soll nach Aristoteles offenbar dazu dienen, den Redner in die Technik dieses vor Gericht so bedeutungsvollen *πάθος* einzuführen; denn es galt durch Erweckung der richtigen Stimmung bei den Geschworenen die Wirkung des Plaidoyers zu erhöhen; vgl. Rhetor. 1356a[15] ff. Von der Entstehung geeigneter Affekte am Ende der Gerichtsrede handelt besonders Rhetor. 1419b[25]. Angesichts der eben wiedergegebenen ausführlichen Beschreibung der Technik des Mitleids zur Anwendung in der Gerichtsrede darf man auf die Stelle Rhetor. 1354a[15] nicht allzu grosses Gewicht legen. Aristoteles begründet dort seine Zustimmung zu der Vorschrift, dass man in den Gerichtsreden auf dem Areopag über den Rahmen der Sache nicht hinausgehen soll, mit den Worten: „denn es ist unrecht, den Richter abzulenken durch Erregung von Zorn, Mitleid . . . (*οὐ γὰρ δεῖ διαστρέφειν πρὸς ἔλεον . . .*).

Eine wirkliche ethische Beurteilung des Mitleids findet sich bei Aristoteles nirgends. In der Nikomach. Ethik (1105bff.) wird *ἔλεος* ganz summarisch in der Reihe der *πάθη* (neben *ὀργή, μῖσος, ζῆλος* usw.) aufgezählt, ebenso *ἐλεῆσαι* (neben *ὀργισθῆναι. . . .*).

Dagegen wird dem Mitleid auf ästhetischem Gebiet eine eigenartige, wichtige Funktion übertragen: Aristoteles sieht in der Erregung von Furcht und Mitleid[1])

1) Die Anlage zu Furcht und Mitleid wird von Aristoteles als allgemein menschlich vorausgesetzt in Poetik 1453b[12], 1448b[7]. Polit. 1324a. Die besondere Erregbarkeit junger Leute zum Mitleid (*ἐλεητικοί* werden sie genannt) soll davon herrühren, dass sie (aus Mangel an Erfahrung und Menschenkenntnis) die Leute für besser und rechtschaffner ansehen als sie sind und daher

durch die Tragödie das Mittel, um die Wirkung der „Katharsis“ [1]) herbeizuführen.

Seine Definition der Tragödie lautet: *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας . . . δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Poet. C. 6, § 2; p. 90—91 [2]).

Bei aller Unsicherheit, die über die Bedeutung dieser Definition herrscht, lässt sich doch so viel sagen, dass die Wirkung der Katharsis mit der Erregung von Furcht und Mitleid irgendwie in Zusammenhang steht.

Zunächst erhebt sich hier die Frage nach dem Verhältnis von Furcht und Mitleid [3]). Man findet in dieser Zusammenstellung von Furcht und Mitleid eine Schwierigkeit, da Aristoteles in der Rhetorik anlässlich jenes Beispiels von Amasis (vgl. p. 14 ad 2 Aa) sagt: der *φόβος* sei „*ἐκκρουστικὸς τοῦ ἐλέου*“.

Um diese Schwierigkeit zu heben, dass dort Mitleid und Furcht sich ausschliessen, hier zusammengehen sollen, will Döring von der gewöhnlichen Furcht (die in der Rhe-

---

die Neigung haben, jedes Leiden als unverdient zu betrachten, 1389b5; vgl. dazu p. 15„f“; p. 16. Auch die Greise sind zum Mitleid aufgelegt; aber nicht aus *φιλανθρωπία* wie die Jünglinge, sondern aus dem Gefühl der Schwäche (*δι' ἀσθένειαν*), weil sie alles Widerwärtige als ihnen selbst drohend sich vorstellen. 1389 15; vgl. dazu p. 15b, c.

1) Aus der grossen Menge von Schriften über diesen Gegenstand wurden näher berücksichtigt: Ed. Müller, Theorie d. Kunst bei den Alten, Breslau 1834—37; Spengel, Über die Katharsis *τῶν παθημάτων*, Abhandl. d. bayr. Akademie. 1863, 1. Kl., Bd. 2, 9; Döring, Frage nach d. Katharsis bei Aristoteles, Philologus Bd. 21, 1864, p. 496ff.; Reinkens, Aristoteles über Kunst, Wien 1870; Susemihl, (Einleitung zur) Übersetzung von Aristot. Poetik, Leipzig 1874; Zeller, Philos. d. Griechen, II. T., 2. Abt., III. Aufl., 1879, p. 772ff.; J. Bernays, Zwei Abhandlungen über die Theorie des Dramas, Berlin 1880; Baumgart, Handbuch d. Poetik, Stuttg. 1887; H. Siebeck, Untersuchungen zur Philos. d. Griechen, p. 168ff., II. Aufl., Freiburg i. B. 1888; Finsler, Platon nach d. aristotel. Poetik, Leipzig 1900; Siebeck, Aristoteles, Stuttgart 1902.

2) Zit. nach Susemihl a. a. O.

3) Am ausführlichsten behandelt von Döring a. a. O. p. 507ff.

torik gemeint sei) die tragische unterscheiden, die mit dem Mitleid verwandt sei. Eine so umständliche Unterscheidung ist kaum notwendig. Aristoteles sagt über das Verhältnis der beiden Affekte 1382 b 26 ff.: *φοβερὰ ἐστιν ὅσα ἐφ' ἕτερον γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν.* Dieselben Gegenstände können demnach die Veranlassung sein zu Furcht oder Mitleid, verschieden ist nur die Beziehung des Übels, zu der eignen Person in der Furcht, zu der fremden im Mitleid. Das Beispiel von Amasis und seinem Sohn nun bildet einen Spezialfall, wo der Stoff des Mythos so beschaffen ist, dass nur Furcht entstehen kann, da der Anblick des hinzurichtenden Sohnes *δεινόν* ist. Dass in diesem Fall der *φόβος „ἐκκρουστικὸς ἐλέου"* sein kann, leuchtet ein; ihn jedoch zu verallgemeinern, widerspricht durchaus der Bestimmung des Aristoteles über das Verhältnis der beiden Affekte.

Dass für Aristoteles Furcht und Mitleid nahe zusammengehen müssen, wird leicht verständlich beim Blick auf seine durchaus egozentrische Fassung des Mitleides[1]); vgl. p. 17. Furcht ist es auch, die z. B. Schwache und Greise zum Mitleid führt; vgl. p. 17 Anm. 1.

In unserm Zusammenhang wäre es von Interesse, die eigentliche Funktion des Mitleids in der Tragödie nach Aristoteles festzustellen; dazu wäre aber eine genaue Bestimmung des Begriffs der Katharsis, die ja nach Aristoteles die endgültige Wirkung sein soll, erforderlich. An Hand der vorhandenen Schriften des Aristoteles scheint eine genaue, übereinstimmende Erklärung der Katharsis unmöglich[2]) (man vgl. die Kontroversen in der genannten Literatur), um so mehr als sehr wahrscheinlich die Haupt-

---

1) Döring selbst zieht auch gelegentlich dieses Moment zur Erklärung bei; ähnlich Bernays a. a. O. p. 23 f.; besonders p. 72 ff. Reinkens a. a. O. p. 161 ff. sagt in diesem Zusammenhang: Furcht und Mitleid haben nach Aristoteles einen gemeinsamen Ursprung, denn „Mitleid ist nicht selbstlose Betätigung der Liebe um der andern willen, sondern Mitleidenschaft auf dem dunkeln Grunde ähnlicher Leidensmöglichkeit aus Egoismus".

2) Vgl. Ed. Müller a. a. O. p. 176; Reinkens a. a. O. p. 79.

stelle über die Katharsis (von den einen, wie Susemihl, Spengel u. a. in der Poetik, von andern, z. B. Finsler a. a. O. p. 7 ff., in der Politik gesucht) verloren gegangen ist.

Wenn somit eine genauere Bestimmung dieser Funktion des Mitleids nicht möglich ist, so können wir doch aus den vorhandenen Abhandlungen des Aristoteles einen allgemeinen Eindruck gewinnen über die Eingliederung dieses Affektes.

Platon hatte im Mitleid und ähnlichen Affekten eine Gefahr gesehen, und daher jeden Anlass für solche Regungen aus seinem Staat zu verbannen gesucht; Aristoteles macht sich solche Affekte dienstbar[1]); das Mitleid soll erregt werden, freilich in dem richtigen Mass, wie es der Dichter durch Auswahl des Stoffes und Beachtung andrer Kunstregeln (im Aufbau der Tragödie u. s. w.) bestimmt; dann trägt gerade das Mitleid dazu bei, die gewollte, heilsame Erleichterung herbeizuführen[2]).

In der nacharistotelischen Zeit hat sich die Stoa mit der Erscheinung des Mitleids wieder näher beschäftigt[3]).

In der Stoa steht die Ethik im Vordergrund[4]), daher wird uns hier nicht eine psychologisch eingehende Be-

---

1) Die Rhetorik hat uns das Mitleid im Dienst des Gerichtsredners gezeigt, die Poetik zeigt es im Dienst des tragischen Dichters.

2) Vgl. die *ἰατρεία* und das *κουφίζεσθαι* in der Katharsisstelle, Polit. VIII 7; dazu Zeller a. a. O. p. 773 Anm. 2.

3) Annikeris, ein Epigone der kyrenäischen Schule fand zwar eine reiche Quelle der Lust in den altruistischen Gefühlen der „wohlwollenden Zuneigung, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit, Vaterlandsliebe"; vgl. Clemens, Strom. 2, 130; D. L. 2, 96. Dass jedoch bei diesem Hedoniker, der in jenen sozialen Neigungen nur die Lust schätzt, vom Mit-leid nicht die Rede ist, ist leicht verständlich. (Über die Unlust als Grundzug des Mitleids vgl. II 2. Zur Ethik des Annikeris vgl. Köstlin a. a. O. p. 332 ff.)

4) Vgl. A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892. P. Barth, Stoa, Fromm. Klass. d. Philos. Bd. 16, Stuttg. 1908.

schreibung des Mitleids begegnen, wohl aber eine entschiedene, ethische Beurteilung.

Schon die ältesten Vertreter dieser Schule zeigen gegenüber dem Mitleid eine durchaus ablehnende Haltung.

Von Zenon von Kition sagt Lactanz (Inst. div. III 23 . . .) inter vitia et morbos misericordiam ponit. I Frgm. 213[1]); id., Epist. ad. Pentad. 38: Zeno stoicorum magister, qui virtutem laudat, misericordiam . . . tamquam morbum animi diiudicavit. I Frgm. 213. Eine altstoische Definition sagt: Misericordia est aegritudo animi ex miseria alterius iniuria laborantis; (nemo enim proditionis aut parricidae supplicio misericordia commovetur); Frgm. I 415. Dazu stimmt das Zitat aus Dionysius Herakleota: Et enim si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam. Mitleid wäre demnach ein abnormer, unnatürlicher, schädigender Zustand, der Krankheit des leiblichen Organismus zu vergleichen.

Ein Hauptgrund zu diesem entschiedenen Verwerfungsurteil liegt im Intellektualismus der Stoa. Das Mitleid wird als aegritudo bezeichnet; Frgm. III 450 aber sagt: aegritudo est animi adversante ratione contractio; „ratione adversante"! Das Schädliche, Kranke liegt also beim Mitleid in dem irrationalen Moment. Im ethischen Ideal der Stoa steht die Herrschaft der Vernunft obenan. Jeder Affekt (*πάθος*) stört als vernunftwidrige Gemütsbewegung das Glück des vernünftigen Lebens[2]). Der Weise, der ein solches, vernünftiges Leben führt, kennt darum das Mitleid nicht; Zeno sagt daher: sapientem gratia numquam moveri, numquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum et levem . . .

---

1) Zit. nach Arnim, Stoicorum veterum fragmenta.

2) Zur Affektenlehre der alten Stoa vgl.: M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Diss. 1861; O. Apelt, Die stoischen Definitionen der Affekte und Poseidonios, Jahrb. f. klass. Philol. 1885[131] p. 513; X. Kreuttner, Die stoischen Definitionen der Affekte bei Suidas, Philologus 1888, Bd. 46, p. 755ff.; A. Dyroff, Zur Ethik der alten Stoa, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1898, Bd. 11, p. 491ff.

Frgm. I 215. Seneka, de clementia C. 5 meint: „Kleine Geister nur (pusilli animi) sinken nieder beim Anblick fremder Leiden; alte Weiber[1]) werden bewegt von den Tränen der Missetäter und würden, wenn es anginge, ihre Kerker sprengen."

Alle Affekte beruhen auf falschen Urteilen[2]), so auch das Mitleid, das das Leiden des andern unwillkürlich vergrössert. Darum hüte man sich bei Zeiten und gewöhne sich daran, wenn man zu etwas Zuneigung gewinnt, es immer nur als Vertreter seiner Gattung zu betrachten; ob du dich nun an einem Topf ergötzest, oder deine Gattin, deinen Freund oder dein Söhnchen liebst, bedenke stets ihre Vergänglichkeit, dann kann dich ihr Verlust nicht in Verwirrung bringen; vgl. die ausführlichen Beispiele: Epikt. Diss. III 24 ff., II 22[6]; Encheiridion 8; 22 u. a. O. Durch solche vernünftige Überlegung in normalen Zeiten wird einem affektvollen Mitgefühl in Zeiten des Unglücks, beim Tod usw. vorgebeugt[3]).

Zum irrationalen Moment, das an und für sich schon im affektiven Charakter des Mitleids liegt, kommt die depressive Eigenart dieses *πάθος*, die dem stoischen Optimismus[4]) entgegentritt. Das Mitleid mit seiner

---

1) Über die „infirmitas muliebris animi" vgl. Seneka, ad Marciam C. 1.

2) Vgl. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa p. 230 ff., Stuttgart 1892. Zu Epiktet im allgemeinen: Derselbe, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttg. 1894.

3) Die sachlich-verstandesmässige, objektive Art, wie fremdes Übel dann beurteilt wird, soll auch beim eignen Unglück angewendet werden, nicht etwa umgekehrt; genau so Nietzsche, vgl. unten.

4) Der stoische Optimismus sieht im Leben ein Fest, mit dem natürlich gewisse Unannehmlichkeiten verbunden sind, die man aber gerne in Kauf nimmt; Epikt. Diss. II 2. Encheirid. 23, und nennt das Leben ein Spiel, in dem Gott die Rollen verteilt hat. Eine vernünftige Trauer kann es bei diesem Standpunkt folgerichtig nicht geben, so dass auch keine *λύπη* unter den *εὐπάθειαι* aufgezählt wird (vgl. Bonhöffer, Epikt. u. Stoa p. 284 ff.; Überweg a. a. O. p. 266[10]).

niedergedrückten Stimmung[1]) ist dem Elend benachbart, „Misericordia miseriae est vicina“; de clementia C. 6.

Eben darum kommt es auch nicht zur wirkungsvollen Hilfe, wo Mitleid das Motiv der Tat bildet[2]). Der praktische Sinn der Stoa fordert Taten; die Trauer des Mitleids verhindert die richtige Wahl der Mittel; der Weise allein, dessen Urteil durch keinerlei Traurigkeit verdunkelt wird, sieht klar und weiss stets Rat. Er selbst bemitleidet nicht („non miseretur“); aber alles übrige, „was die Mitleidigen zu tun pflegen“, wird er freudig tun[3]); statt fruchtlosen Mitleids wird er zu Hilfe eilen, den Schiffbrüchigen retten, den Toten bestatten . . . (de clement. lib. II C. 4, 6); anders der Mitleidige, der — nicht selten durch die traurige Stimmung gebannt — gar nicht zur tätigen Hilfe kommt[4]).

Das „tragische Mitleid“ kann nach Seneka zu gewissen Regungen gehören, die an und für sich nicht abzuweisen sind; de ira C. 1 nennt er solche Anwandlungen, die nicht affectus sind, sondern als principia praeludentia affectibus bezeichnet werden; es sind motus animorum moveri nolen-

---

1) Der Unlustcharakter des Mitleids ist fast in allen Definitionen betont: Frgm. III 412 lautet: *εἶναι λύπην συστολὴν ἄλογον εἴδη δὲ αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον.* Die nur wenig variierende Definition, die sich stets wiederholt, heisst: *ἔλεον εἶναι „λύπην ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς ἀναξίως πάσχοντος ἐκείνου* (Frgm. 413); Fragm. 414 mehr subjektiv gewendet: *λύπη ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν*; lateinisch oft: „Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem, aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit“; z. B. Seneka, de clementia Lib. II C. 4.

2) Vgl. unten die ähnliche Darstellung bei Spinoza.

3) Mitleid mit den Armen spielt bei dem Weisen keine Rolle, wohl aber soll die Würdigkeit des Empfängers eingehend geprüft werden; in der Definition von beneficium wird der freudige Affekt des Gebers auffallend betont: „beneficium = benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo“; Seneka, de beneficiis c. 17, de vita beata c. 17.

4) Diss. I 10 zeigt Epiktet einen Vater, der vor lauter Zärtlichkeit sein krankes Kind im Stiche lässt und nicht zurückkehren will, bevor er es ausser Gefahr weiss.

tium[1]); zu ihnen gehört auch die tristitia angesichts eines auf der Bühne dargestellten Schiffbruchs oder beim Anblick einer noch so gerechten Hinrichtung; de ira Lib. II. C. 1. Eine gewisse Berechtigung[2]) hat das Mitleid für Epiktet (wie für Platon, p. 11 f.) da, wo es sich um ethische Mängel des Bemitleideten handelt; Diebe und Ehebrecher verdienen Mitleid statt Zorn und Strafe . . . Epikt. Diss. I 10, 18; dagegen soll der Weise sich über die Untat selbst weder betrüben noch erzürnen. Immerhin liegt hier der Accent auf der Verwerfung des Zornes, nicht auf der Billigung des Mitleids.

Endlich widerspricht das Mitleid dem stoischen Individualismus; das Mitleid, das den Leidenden und den Mitleidenden so eng verbindet, bringt die *αὐτάρκεια* in Gefahr. Der echte Weise besitzt diese *αὐτάρκεια*; er steht ganz allein auf sich selbst, und wenn er von den eignen Unglücksfällen sich nicht ausser Fassung bringen lässt, so noch viel weniger durch fremdes Leid[3]); er selbst hat die rechte Vorstellung von seinem eignen Leiden[4]), darum wird er dem andern eine solche beizubringen trachten[5]).

1) Näheres über diese unwillkürlichen Regungen vgl. Bonhöffer, Epikt. u. Stoa p. 308f.

2) Überhaupt trifft man bei den späten Vertretern der Stoa eine gewisse Erweichung der rigorosen, älteren Ethik.

3) So kennt er z. B. nicht den masslosen Schmerz um den verstorbenen Freund; vielmehr hat Attalus recht, dass das Andenken des verstorbenen Freundes ebenso angenehm sei als die Bitterkeit gewisser Apfelsorten und die Herbheit des alten Weines Vergnügen gewährt . . .; Seneka, epist. ad Lucil. 63.

4) Zu den Übeln des Weisen gehört übrigens auch der Ärger darüber, dass man ihn bemitleidet. Es gilt, den Leuten zu zeigen, dass man gar nicht bemitleidenswert ist; freilich muss man daran selbst glauben. Der Weg dazu ist: frei sein von allem, was nicht in unserer Macht steht; zu diesen Dingen gehört aber auch das „Bemitleidetwerden selbst"; der Ärger darüber verschwindet also bei richtiger Anwendung der „*δόγματα*" oder wandelt sich in Lachen über die Bemitleider. Epikt. Diss. 4[6].

5) Meine eigne Trauer, sagt der Stoiker, werde ich aufheben (*παύσω*) und zwar „*ἐξ ἅπαντος*"; denn es liegt in meiner Macht; fremde Trauer werde ich nach Kräften aufzuheben suchen. Epikt. Diss. III 24ff.

Auch über die Not des Menschengeschlechts als Ganzen wird er nicht trauern, wie Heraklit (freilich auch nicht lachen, wie Demokrit); sondern er blickt auf die Menschheit mit der Ruhe des Arztes[1]), der einen Kranken betrachtet (Seneka, de ira L. II, c. 10; de tranquill. animi c. 15). Mit am schroffsten tritt dieser Individualismus hervor in der Art, wie Epikt. Diss. II 17[19] ff. Medea beschrieben ist; „Medea mit den starken Nerven . . . ausgerüstet", dass sie die eignen Kinder nicht verschonte. Sie hatte die nötige „Phantasie"[2]).

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass es in erster Linie die in der Einleitung genannten echt griechischen Züge sind, die bei den Stoikern zu einer so entschiedenen Abweisung des Mitleids führen; nicht nur wo der stoische Weise sein Ideal des heiteren, vernunftgemässen, weltabgeschlossenen Lebens predigt, auch wo er das gesellige Leben der Menschen regeln und dem Herrscher Anweisung zur guten Regierung seiner Untertanen geben will, erscheint das Mitleid als die Ordnung störend[3]) und daher verwerflich. Seneka sagt in diesem Zusammenhang (de clementia C. 4 u. 5): „Die meisten halten das Mitleid für eine Tugend; et haec vitium animi est; wie die crudelitas eine Entartung der severitas, so die misericordia eine Entartung der clementia; oder wie Andacht (religio) die Götter verehrt und Aberglaube (superstitio) sie entehrt, so werden alle Guten die clementia pflegen, die misericordia aber meiden[4]).

1) Epikt. Diss. III 451 sagt: „*μὴ δεῖν ἰατρόν ἢ δικαστὴν ἐλεεῖν*"; da sie sonst daran verhindert würden, die rechte Medizin oder die gebührende Strafe anzuordnen.

2) Der bewundernde Ton dieser Schilderung klingt ähnlich wie Nietzsches Entzücken über die „blonde Bestie".

3) Wenn man dem Stoiker Hartherzigkeit vorwirft, weil er z. B. den Herrscher ausdrücklich vor *ἔλεος* und *συγγνώμη* warnt, so tut er dies nicht aus Härte; sein Ziel ist nur Bestrafung der Bösen zum Wohl der Menschheit (vgl. Diog. L. X 123 über die Stoiker: *ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί· μὴ γὰρ παριέναι τὰς ἐπιβαλλούσας ἐκ τοῦ νόμου κολάσεις . . .*). Das Mitleid dagegen blickt nicht auf den Grund der Strafe (causa), sondern nur auf die „augenblickliche Lage" („fortuna") des Delinquenten.

4) Dass die Stoiker persönlich zum Teil für das Mitleid

Manchen Gefühlen leichter zugänglich als die Stoiker zeigen sich die Epikureer. Bei ihnen „kann der Weise auch trauern“ (Diog. L. X 119; Usener, Frgm. 597)[1]). So ist er selbst für das Mitleid empfänglich: *οὐδὲ τοὺς οἰκέτας κολάσειν, ἐλεήσειν μέντοι καὶ συγγνώμην τινι ἕξειν τῶν σπουδαίων.* Eine Wertung des Mitleids aber findet sich nicht; Freiheit von den Affekten ist auch bei ihnen nötig zur Erlangung der *ἀταραξία*, und wie bei den Stoikern wird die *αὐτάρκεια* des Weisen hoch gepriesen; der Weise soll, wie Epikur öfters empfiehlt, sich freihalten von Familienbanden, um jeden Anlass zur Trauer zu vermeiden[2]). D. L. X 119; Usener, Frgm. 476.

Bei den Neuplatonikern (z. B. Plotin) findet sich der Ausdruck *ἔλεος* häufig; vgl. z. B. Ennead. I p. 6 (ed. Kieser); doch entspricht dessen Bedeutung nirgends unserm Mitleid, sondern der Terminus bezeichnet eine allgemeine Sympathie; wie bei den Stoikern (vgl. p. 23 Anm. 2) soll der Weise selbst nie Mitleid empfinden und nie Gegenstand des Mitleids sein wollen, sondern sein Leiden allein standhaft ertragen[3]).

---

stark empfänglich waren, lässt ihre heftige Polemik und stets wiederholte Warnung davor vermuten. (Ähnlich bei Nietzsche, vgl. unten); eine gewisse Leichtigkeit, sich in depressive Gefühle andrer hineinzudenken, verraten die Trostbriefe Senekas.

1) Zit. nach H. Usener, Epikurea. Leipzig 1887.

2) D. L. 119 (Usener, Frgm. 476) sagt von den Epikureern, dass sie angesichts der Verstorbenen „*οὐκ ὠδύροντο ὡς πρὸς ἔλεον*“.

3) Bei Plotin, Enn. B. V c. 2 (Übers. nach Kieser, ed. Jena, p. 261) heisst es: „Wenn Söhne und Töchter als Gefangene fortgeschleppt werden? Der Weise kennt für sich wie für andre die Möglichkeit eines solchen Geschickes; er wird sein Geschick nie vom Glück oder Unglück abhängig machen; auch im grössten Schmerz wird er nie das Mitleid andrer zu erregen suchen, sondern das Licht in seinem Innern wird sein wie das Licht auf dem Leuchtturm, wenn auch draussen in gewaltigem Toben der Sturm und die Wetter tosen.“

2. Das Mitleid in der Patristik und Scholastik.

Die Weltanschauung des Christentums brachte eine Wertung sympathetischer Gefühle, wie sie das Altertum nicht gekannt hatte; „den Nächsten zu lieben wie sich selbst" ist nach Jesu Wort neben der Gottesliebe der Inhalt des „grössten Gebotes". Diese Liebe, wie sie bei Paulus 1 Cor. 13 ihren höchsten Ausdruck gefunden hat, galt mit Recht als charakteristisch für die Christen und wurde nicht selten von ihren Feinden angestaunt. Sie hat ihren Grund nicht in einer mehr intellektuellen Hochschätzung des andern oder in einer äusserlichen Sympathie für die Menschheit, wie wir sie auch in der Antike nicht selten angetroffen haben vgl. z. B. p. 4f.; sondern sie hat die Überzeugung von dem unvergänglichen Wert jedes einzelnen Menschen zur Voraussetzung und eine Solidarität zur Folge, die sich um alle äussern Unterschiede der Nationalität, der ökonomischen Lage, des Geschlechts usw. nicht kümmert (Gal. III 28). Diese Gesinnung brachte in ganz andrer Weise die Kräfte des Gemüts zur Entfaltung, als die Antike dies vermocht; die sozialen Gefühle wurden gepflegt und geschätzt; die gefühlvolle Sympathie mit dem leidenden Bruder, das Mitleid, das zur helfenden Tat drängt, erlangte eine Stärke wie nie zuvor[1]).

Um so auffallender mag es erscheinen, dass in der ethisch-psychologischen Reflexion[2]) der grossen Autoren dieser Zeit das Mitleid durchaus zurücktritt und nur bei vereinzelten (vgl. Lactanz p. 31 ff. Augustin p. 35, Thomas p. 40) eine eingehendere Behandlung erfährt. Die besondern Gründe dafür werden sich uns im einzelnen bei Besprechung der verschiedenen Autoren von selbst ergeben;

1) Über die Erfolge dieser Liebe durch die Tat vgl. Uhlhorn, Christl. Liebestätigkeit Bd. 1.

2) Mit dieser allein haben wir es in der vorliegenden Abhandlung zu tun.

doch soll zuvor auf eine wesentliche Ursache dieser Erscheinung ausdrücklich hingewiesen werden.

1. Die Patristik.

Die Grossen der alten Kirche hatten ihre Bildung von der Antike empfangen, manche waren erst in höherem Alter zum Christentum übergetreten; ist es da so verwunderlich, wenn sie in prinzipiellen Erörterungen sich nicht nur in der Form an ihre antiken Meister anschlossen, sondern wenn ihnen auch die alten Gedankenwege oft als die besten und sichersten erschienen zu einem neuen Ziel? So hat von Anfang an die Stoa einen ungeheuren Einfluss ausgeübt[1]), den gewisse mit dem Christentum verwandte Seiten ihrer Lehre wesentlich begünstigt haben. Zum Beispiel stand der kynisch-stoische Weise den christlichen Anachoreten nicht allzufern[2]); sagt doch Athanasius in der „vita Antonii" von diesem: „er blieb sich vollkommen gleich, weil er sich von der Vernunft leiten liess und an einer würdevollen Natürlichkeit festhielt" (C. 14).

Die beiden einflussreichsten Ethiker der ältesten Zeit zeigen deutlich diese Wirkung der Antike: Clemens Alexandrinus (siehe p. 30) und Ambrosius, von dem Hatch (a. a. O. p. 24) meint, „die Darstellung seiner Ethik kann als Beweis genommen werden, dass der Sieg der griechischen Ethik vollkommen war"[3]). Meistens werden die alten Kardinaltugenden ziemlich äusserlich aus der Liebe als Wurzel abgeleitet und mehr oder weniger umgedeutet, oder auch die drei „theologischen Tugenden" Glaube, Liebe, Hoffnung den antiken (*σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ανδρεία, σοφία*) einfach an die Seite gestellt[4]).

Zu den Vertretern der alten Kirche, die am stärksten den Gegensatz gegen das antike Heidentum empfanden und am schroffsten dagegen polemisierten, gehört

---

1) Über ihren Einfluss bei den apostolischen Vätern vgl. z. B. Luthardt Gesch. d. christl. Ethik I p. 89 ff.

2) Vgl. Hatch, Griechentum u. Christentum p. 116 ff.

3) Ähnlich Ziegler, Gesch. d. Ethik II p. 234 f.

4) Vgl. die Beispiele bei Ziegler a. a. O. II p. 246; p. 252.

Tertullian;

und doch ist er selbst in hohem Mass von der Stoa beeinflusst[1]). Tertullians ethisches Ideal der Ruhe vor den *πάθη* zeigt stoische Färbung (de spectaculis C. 15). Gelegentlich preist er das christliche Mitleid im Gegensatz zur antiken Grausamkeit: „adspice ... saevitiam a misericordia contusam ...; tales sunt apud nos agones, in quibus coronamur (de spectaculis C. 17); er bekämpft das Agonale (vgl. oben p. 2), das selbstsüchtige sich Durchsetzen der eignen Person auf Kosten der andern; aber das Gefühlvolle in der christlichen Liebe tritt bei ihm zurück; er ist zu sehr Willensmensch, um der passiven Sympathie der misericordia einen höheren Wert beizumessen, wie das Lactanz gelegentlich tun kann (vgl. p. 32)[2]). Die voluntaristische Tendenz Tertullians wird von seinem Schüler

Cyprian

praktisch weitergebildet[3]). Eine ausdrückliche Anerkennung des Mitleids könnte man von ihm erwarten in der Schrift „de opere et eleemosynis". Allein die misericordia erscheint hier nur als zufälliges Praecedens der guten Tat; der Accent liegt auf der Leistung als solcher, die das Mittel ist um sich Gottes Gnade zu verdienen. Für die Eigenart der Cyprianschen Gedanken auf diesem Gebiet seien hier nur zwei typische Stellen aus der genannten Schrift angeführt: C. 5: Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt; quid deberent facere peccantes, magisteria divina docuerunt; operationibus iustis Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari. Von

1) Vgl. darüber Loofs, Dogmengesch. p. 153, IV. Aufl.

2) Nicht zufällig ist er ein so schroffer Polemiker gegen die gefühlvollen Gnostiker; und wenn sich bei diesen stark feministische Züge finden (man denke an die Gestalt der Sophia und andre), so müssen in seiner Eschatologie die Frauen erst zu Männern werden, ehe sie in den Himmel versetzt werden können (de resurrect. 57; de cultu femin. I 2).

3) Vgl. besonders C. Wadstein, Einfluss des Stoizismus auf die ältesten christl. Lehrbildungen; Theol. Stud. u. Krit. 1880, 4.

Raphael (zu Tob. 12^{8} ff.) wird gesagt: Ostendit, orationes nostras ac ieiunias minus posse, nisi eleemosynis adiuventur; eleemosynis petitiones nostras efficaces fieri, et vitam de periculis redimi et animas a morte liberari. Die Gesinnung gegenüber dem Mitmenschen und das unmittelbare Gefühl, aus welchem die helfende Tat geboren wird, tritt völlig zurück; die Motive, zu denen das Mitleid gehören würde, werden nirgends näher geprüft.

Eine doppelte Beurteilung des Emotionalen und dementsprechend verschiedene Wertung sympathetischer Gefühle finden wir bei

Clemens Alexandrinus[1]).

Einerseits predigt er wie Tertullian den Kampf wider die *πάθη*, wobei er vielfach im Wortlaut mit der Stoa übereinstimmt[2]); z. B. setzt er Stromat. II 460 P. *πάθος = ὁρμὴ πλεονάζουσα, ἀπειθὴς λόγου* . . . und nennt als Ziel des Pädagogen die Heilung der Menschen von den Affekten (Päd. I 98). In dieser intellektualistischen Gedankenlinie wird Gott als *ἀπαθής* bezeichnet im Gegensatz zu den heidnischen Göttern, die *ἐμπαθεῖς* sind; Christus ist der *ἄνθρωπος ἀπαθής*. Die echte Gnosis[3]) wird mit dem Tode verglichen als das Absterben aller Affekte, Stromat. VII 874 P. An Stelle des stoischen Weisen ist der (echte) Gnostiker getreten, der nach Art des Arztes auf andrer Torheit herabsieht (vgl. oben p. 21, 24 f.).

In diesem Zusammenhang wird nun auch die Sympathie mit dem Nächsten intellektualistisch gefasst; Stromat. VII 878—79 P heisst es von dem Mitleidigen: *ἡγεῖται γοῦν τὴν ἀλγηδόνα ἐκείνου ἴδιον ἄλγημα.* Es ist nur von der

---

1) Vgl. besonders F. J. Winter Die Ethik des Clemens Alexandrin., Leipzig 1882.

2) Über seine Abhängigkeit von der griech. Philosophie vgl. z. B. O. Bardenhewer Patrologie II p. 21 f., Freibg. 1903. C. F. Stäudlin, Gesch. d. Sittenlehre Jesu II p. 175 ff.; C. Merk, Clemens Alexandrin. in seiner Abhängigkeit v. d. griech. Philosophie, Diss. Jena 1879.

3) Vgl. H. Preische, De *γνώσει* Clementis Alexandrini, Diss. Jena 1871.

Vorstellung des fremden Leidens usw. die Rede, das Gefühl wird nicht berücksichtigt.

Anderseits enthält die Gnosis neben dem intellektuellen ein ausgesprochen affektives Moment, und dieses führt gelegentlich zu Aussprüchen, die z. B. mit dem oben genannten Postulat der *ἀπάθεια* für Gott und Christus im Widerspruch stehen: Pädag. 285 P heisst es in dem Abschnitt „*εἰ μύροις καὶ στεφάνοις χρηστέον*“: „*μυστικῶς ταύτῃ νοοῦσι τὸ ἔλαιον, ὁ αὐτός ἐστιν ὁ κύριος, ἀφ' οὗ τὸ ἔλεος τὸ ἐφ' ἡμᾶς* (folgt eine allegorische Deutung von Luk. 7, 36 ff. für *μύρον*). In dieser affektiven Seite der Gnosis findet nun das Gefühlsleben seine Befriedigung, und die oben genannte Furcht vor Anthropomorphismen schwindet; bezeichnend dafür ist der Hymnos „*τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ*“, wo Christus als *ἐλέους πηγή* angerufen wird; für das Passive, Quietive in dieser Gefühlsseite der Gnosis sei noch die Beschreibung des echten Gnostikers nach Stromat. IV 630 P. genannt: „*ἀγαπῇ δὲ τοῦ ὄντως ὄντος ἐραστοῦ ἑλκόμενος, καὶ πρὸς τὸ δέον ἀγόμενος θεοσεβεῖ*“.

Der eifrigste Anwalt des Mitleids für dieses ganze Zeitalter begegnet uns in

Lactanz[1]).

Während er in manchen Zügen mit der Stoa übereinstimmt, nimmt er eine eigenartige Stellung ein durch starke Betonung und positive Wertung der Affekte. Die Affekte sind ihm wesentliche Eigenschaften der menschlichen Natur, Instit. VI 10, 11, 15, 16 (= I 514 ff.). Das höchste Gut ist die Unsterblichkeit. Sie wird erreicht durch Tugend; der Weg zur Tugend aber geht durch Kampf, wobei die Affekte von Gott als Übungsmittel gesetzt, also den Menschen notwendig sind, I 537[10] ff.; 606[5] ff. Weder die stoische Unterdrückung der Affekte noch die peripatetische Masshaltung in den Affekten ist das richtige; vielmehr gilt es, solche

1) Zitation: I = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (C.S.E.L.) Bd. 19; II = Bd. 27 des C.S.E.L. Vgl. E. Heinig, Die Ethik d. Lactantius, Diss. Leipz. 1887. F. Marbach Die Psychologie d. Firmianus Lactantius, Diss. Halle 1889.

Affekte auf die richtigen Objekte zu lenken[1]), I 539 ff. Gott hat die Affekte dem Menschen zu bestimmten Zwecken eingepflanzt.

Die iustitia umfasst zwei Pflichten: „coniungi cum deo“ (= religio) und „coniungi cum homine; hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur“, I 514, 11 f. I 709[7] ff.; I 253.

An diesen Stellen erscheint misericordia als synonym mit humanitas; Lactanz fasst also zunächst alle sozialen Neigungen der Menschen in diese Bezeichnung zusammen. Doch dürfte die Wahl dieses Terminus nicht zufällig sein. Einerseits mag in jenen Verfolgungszeiten die Liebe zu den Mitbrüdern besonders häufig im Mit-Leid ihre Auswirkung gefunden haben; anderseits wählt er mit Absicht die misericordia, weil sie von den intellektualistischen Stoikern so schroff angegriffen wurde. Dass es sich übrigens für ihn in besonderer Weise um die misericordia im eigentlichen Sinn handelt, zeigen seine Ausführungen im einzelnen und die Wahl seiner Beispiele. Er kann sich nicht genug in Ausdrücken des Erstaunens und der Entrüstung ergehen über die Philosophen wie Zeno, welche in ihrem Wahn die misericordia unter die vitia et morbi zählen, sie cupiditas und metus nennen, I 253; 534[15]. Wegen der Schwäche der Menschen im Vergleich zu andern Lebewesen hat ihnen ja der Schöpfer diesen Affekt eingepflanzt, um sie zu gegenseitiger Hilfe anzuspornen, I 755[8] ff. Dieser Affekt ist dem Menschen allein eigen, und wer ihn dessen beraubt, drückt ihn auf die Stufe der Bestie herab, I 709[7] ff. Die praktische Unentbehrlichkeit der misericordia ist Tatsache; so haben denn auch die Philosophen, die der Ansicht sind „flecti et misereri non esse sapientis“, doch nicht die Unverschämtheit zu bestreiten, dass es Sache des tapfern Mannes sei, „den um Hilfe rufenden in Feuers- oder Wassersnot oder Gefahr

1) Die Affekte sind dem Acker zu vergleichen, der richtig bebaut — die schönsten Früchte, sich selbst überlassen — Dornen und Disteln trägt (I 738).

von wilden Tieren beizuspringen; wenn sie in solcher Not Hilfe zugestehen, ist es Willkür, sie dem Hungernden, Blossen usw. zu verweigern", I 519 [13] ff. Das einzig wirksame Motiv in all diesen Fällen ist die misericordia; denn wer wird durch andres als misericordiae affectu zur Hilfeleistung gebracht (I 709 [7] ff.). Und dennoch trachten sie darnach, diese misericordia dem Menschen zu nehmen, die doch die unerlässliche Bedingung ist für alles Leben der Menschen untereinander (I 253): „adimere nobis affectum, quo ratio humanae vitae paene omnis continetur", und haben alle möglichen Theorien aufgestellt, dass der Mensch ursprünglich allein gewesen sei usw.

An diese grundsätzlichen Erörterungen schliesst sich die Mahnung, in der Verwendung seines Vermögens dem Antrieb der misericordia Folge zu leisten, I 709 [7] ff.; als Pflicht der misericordia gilt das Loskaufen der Gefangenen, Unterstützung der Armen usw., I 746 [10] ff.; misericordia treibt zum energischen Protest gegen die Kinderaussetzung, wie sie sogar Platon gebilligt habe[1]), Instit. IV 18 ff.

Neben dem praktischen Nutzen der misericordia ist es aber vor allem ihr göttlicher Ursprung, der ihr einen so hohen Wert verleiht; die von den Philosophen so geschmähte misericordia „deo est cara", I 709. Er hat sie dem Menschen allein gegeben; darum empfängt sie auch hohen Lohn: „magna est misericordiae mercedes, cui deus peccata pollicetur se omnia remissurum", I 532. Wenn sich hier Lactanz der Auffassung eines Cyprian nähert, vgl. oben p. 29 f., so bleibt ihm doch die misericordia als Motiv wertvoll, daher sagt er ausdrücklich: tenendum est omni modo, ut ab officio misericordiae spes recipiendi absit omnino, I 524.

Die von Lactanz betonte Bedeutung des Mitleids im Leben der Menschen wird praktisch veranschaulicht von dem grossen Redner

1) Seine grosse Empfindsamkeit führt Lactanz zur unbedingten Verwerfung der Todesstrafe; das „Agonale", das sich Durchsetzen unter Zurückdrängen des andern ist ihm ein Greuel (I 557).

Joh. Chrysostomus.

Wie jener weist er auf die allgemeine Anlage zum Mitleid hin: Wir alle lassen uns von Natur leicht durch Mitleid bewegen, ja keine andre Anlage wurzelt so tief in unsrer Natur wie die, dass wir — leicht zu Tränen gerührt — uns in unserm Urteil umstimmen lassen, und wenn niemand von Natur über Eitelkeit, Neid und Eifersucht erhaben ist, so findet sich anderseits bei allen der Zug zum Mitleid; der rohste Mensch ist davon nicht frei, Phil. Hom. IV. Diese Neigung treibt uns nicht nur den Menschen, sondern sogar den Tieren zu Hilfe zu eilen.

An manchen Stellen steht der Erfolg der mitleidigen Tat im Vordergrund: Hast du mit andern kein Mitleid, so wirst du später — selbst ins Elend geraten — verlassen sein; wie Glieder eines Leibes so sollen die Glieder der Kirche einander gegenseitig helfen[1]). Neben dieser Wertung des Mitleids als Motiv zu sozialen Handlungen wird aber auch die liebevolle Gesinnung des mitleidigen Herzens als solche gepriesen. Das Gebot Gottes, Almosen zu spenden, bezweckt nicht nur Linderung der fremden Not, sondern will uns lehren, für die Unglücklichen ein Herz zu haben; der Freigebige ist zu loben, nicht allein wegen des Glücks, das er andern bereitet, sondern weil er ein mitleidiges Herz hat (während der Geizige mit Gefühllosigkeit gepanzert ist), Röm. Hom. VII zu C. 12^{15}. Bist du arm, verzage nicht; besitzest du gar nichts als ein mitleidiges Herz, so wirst du auch dafür deinen Lohn empfangen; ein liebendes und gefühlvolles Herz ist eine genügende Schatzkammer: sie hat Tränen für jeden Unglücklichen und macht uns des einstigen Lohnes gewiss; denn nichts bereitet Gott höhere Freude als misericordia, Röm. l. c.; Phil. l. c. Für die aber, die ihre Lebenszeit versäumen, wird gegenseitiges Mitleid die gemeinsame Qual in der Hölle erhöhen, I Timoth. 10. Hom.

Aus der Zeit der alten Kirche wird es kaum einen

---

1) „Auf das Erdbeben und über Lazarus“ C. 4; II Timoth. Hom. IV.

Autor geben, in dessen Schriften[1]) die Gedankengänge des Denkers so eng verbunden sind mit seinen persönlichsten Erlebnissen wie bei

Augustin.

Eben darum sind auch die Wandlungen in seiner Weltanschauung nicht ohne Einfluss geblieben auf seine Beantwortung unserer Frage nach dem Wesen und Wert des Mitleids.

Als Knabe besitzt er eine reiche Phantasie; die Schilderung der antiken Helden ergreift ihn tief, und er vergiesst Tränen über den Tod der Dido. Conf. I 13 berichtet er aus jener Zeit: „meine Klagen weihte ich den erfundenen Leiden in den Gedichten . . .; verhinderte mich jemand am Lesen jener Gedichte, so schmerzte mich das nicht lesen Dürfen dessen, das mich schmerzte, wenn ich es las.“ Auch die Gewalt des tragischen Mitleids lernte er damals kennen; von seiner späteren Anschauung aus führt er jenen Einfluss darauf zurück, dass das Drama voll gewesen sei von Bildern seiner eignen Schmerzen; nur so kann er sich erklären, dass der Zuschauer im Anblick des trauervoll Tragischen Schmerzen sucht, die er selbst nicht erdulden möchte; er will sich dabei wehe tun lassen, und dieser Schmerz ist wiederum selbst seine Lust. Die Rührung ist um so grösser, je weniger einer selbst frei ist von den Leidenschaften; mag er sie nun Leiden nennen, wenn er sie selbst erduldet, oder Mitleiden, wenn er sie mit andern erduldet. Einen Wert kann freilich dieses tragische Mitleid nicht haben; denn der Hörer wird dabei nicht zu Hilfe gerufen, nur zum Schmerz geladen; er liebt den Schauspieler umsomehr, je mehr dieser ihm Schmerz bereitet. Das Leiden gefällt keinem, wohl aber das Mitleiden, und weil dieses nicht ohne Schmerzen ist, so werden in ihm vielleicht gar die Schmerzen geliebt, Conf. III C. 2.

Diese Mitteilungen aus der Jugendzeit verraten ein

---

1) Dies gilt nicht nur für die Konfessionen, auch in den meisten seiner sonstigen Werke sind die wesentlichen Gedankengänge der Niederschlag seiner persönlichen Erlebnisse.

reiches Gemüt, das mitleidigen Regungen leicht zugänglich ist. Mit gewaltiger Leidenschaftlichkeit bricht das Mitgefühl hervor in der Trauer um den verstorbenen Freund, Conf. IV C. 4. Nicht nur die Heimat und das Vaterhaus ist ihm vergällt; das Säuseln des Haines, der Duft der Blumen — alles weckt in ihm die sympathetischen Gefühle um den verlorenen Freund. Er sagt: „ich selbst wurde mir zu einer grossen Klage; süss waren mir allein meine Tränen, die den Freund vertraten, die letzte Erquickung meiner Seele.“ Sein Naturgefühl — gegründet auf eine reiche Phantasie — erweckt bei ihm aber auch eine tiefe Sympathie mit der Natur selbst. Darum macht das System der Manichäer einen so grossen Eindruck auf ihn[1]).

Nach seiner Bekehrung erscheint Augustin solche Natursympathie als leerer Wahn; hatte er doch geglaubt, „man müsse die Früchte der Erde mehr lieben als die Menschen, um deretwillen sie geschaffen sind“ (Conf. III C. 10); er sieht nur noch das Irrationale am tragischen Mitleid, das ja mit fingierten Gestalten Mitleid und an fremdem Leid Lust empfindet usw.; selbst der berechtigte Schmerz beim Tode seiner Mutter, der er doch so

---

1) Der Dualismus des eignen Herzens findet sein getreues Gegenbild im Makrokosmos; auch dort sieht er die beiden Reiche des Lichtes und der Finsternis; er fühlt mit der seufzenden Kreatur, wenn aus jeder Blume die Lichtteile des erschienenen Christus — in die dunkle Materie gebannt — sich loszureissen trachten, um emporzustreben zu den leuchtenden Himmelskörpern. Vgl. die Beschreibung der Manichäerzeit in den Confessiones III C. 10 f.; ebenso die Schrift contra Faustum. Wir treffen hier jene weiche Natursympathie, die uns bei Empedokles begegnet (vgl. oben p. 6 f.) und auch in der indischen Naturphilosophie heimisch ist. Aus ihr entspringt der Protest gegen den grausamen Opferkult des A. T. (vgl. Empedokles l. c.); wie in Indien wird der Beruf des Landmanns angezweifelt: „Lieber Wucher treiben als pflügen und ernten, denn jeder Zug der Pflugschar, jeder Schnitt der Sichel, jedes Brechen einer Frucht ist Wunde und Todesschmerz für »das Kreuz des Lichtes«, das durch die ganze Natur ausgespannt ist (Enarr. in psalmum 140); die hinsinkende Ähre haucht ihre Seele aus; beim Abbrechen der Frucht weint der Feigenbaum“. Conf. III C. 10, IV C. 2.

viel verdankt, erscheint ihm wegen seines pathischen Charakters minderwertig (Conf. IX C. 12). Jetzt kennt er nur noch eine Tugend, die Liebe zu Gott (Conf. I C. 1); „nihil omnino esse virtutem nisi summum amorem Dei“. (De more eccl. I. 15.) Dieser amor Dei ist der einzige Affekt des Mystikers; hinter ihm treten alle andern Neigungen zurück bei dem Mönch, der sich am liebsten mit seinen vertrautesten Freunden in einsamer Gegend vergraben würde, um dort ungestört der fruitio Dei zu leben[1]).

Aber auch in seiner neuen Lebensanschauung tritt Augustin für den Wert des Mitleids ein, unter ausdrücklichem Protest gegen das stoische Urteil. Die Stoiker rechnen die misericordia zur culpa; „misereri in vitiis ponunt et a sapientis animo expellunt, quem prorsus ferreum et inflexibilem volunt“. Dieser stoischen Härte wird das christliche Mitleid entgegengestellt. Cicero selbst wird als Gewährsmann angerufen, der in der Lobrede Cäsars sagt: „Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.“ Augustin fährt fort: „Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus, subvenire compellimur.“ Schon in der Definition wird demnach das aktive Moment im Mitleid betont, das — wie oben erwähnt — dem hedonischen Bühnenmitleid fehlt. Im schroffsten Gegensatz zur Stoa behauptet er ähnlich wie Lactanz: „Servit autem motus iste rationi“ bei der Wahrung der Gerechtigkeit, wenn dank der misericordia dem Dürftigen Unterstützung, dem Büssenden Verzeihung zuteil wird. Die misericordia steht damit sogar im Dienst der iustitia. De civit. dei IX C. 5.

Freilich gehört es zur „infirmitas vitae praesentis“, dass man zur Erfüllung gewisser Pflichten derartige Affekte erlauben muss[2]) (huiusce modi affectus perpeti); anders

1) Über die mystische fruitio Dei vgl. besonders die Soliloquia; z. B. C. II „de ineffabili dulcedine Dei“, Manuale C. 10 „de dulcedine divini amoris“, C. 33 „de delectabili fruitione Dei“; ähnlich Conf. X C. 40.

2) Vgl. unten Kant.

wird das in der transzendenten civitas dei; ist es doch die Eigenart der heiligen Engel, dass sie „miseris sine miseriae compassione subveniunt“; wenn ihnen — wie Gott selbst — bisweilen solches zugeschrieben wird, so geschieht es nicht „propter affectionum infirmitatem“, sondern „propter quandam operum similitudinem“ (De civitat. dei VIII C. 25; ad Nectarium Epist. 34, 593 f.). So ist auch die Art, wie Gott die Menschen liebt und sich ihrer erbarmt, viel reiner als das Mitleid der Menschen; er wird von keinem Schmerz verwundet, der für die Menschen notwendig damit verbunden ist.

Auch jetzt liegt Augustin die Verwerfung des Mitleids fern; doch hat sein Mitleid (nach seiner Selbstbeurteilung) im Vergleich zu dem früheren einen weniger pathischen, aber tiefer ethischen Charakter. Früher bemitleidete er die Menschen auf der Bühne, wenn sie das Ziel ihrer *πάθη* nicht erreichten, betrübte und freute sich zugleich ob ihrem Schmerz; jetzt aber bedauert er den mehr, der sich am Laster freut, als den, der Schmerz leidet. Dies ist das echtere Mitleid, denn in ihm findet der Schmerz keine Ergötzung, sondern wünscht nur Beseitigung des letzteren.

In diesem Zusammenhang muss noch kurz folgende Frage berührt werden: wie lässt sich mit der weichen Empfindsamkeit eines Augustin, der nicht nur in der Jugend mit der ganzen Natur sympathisiert, sondern auch später den Wert des Mitleids gegen die Stoiker verteidigt, die Härte des trotzigen Kämpfers gegen Donatisten und Pelagianer vereinigen, der jene Deutung des „compelle intrare“ geprägt hat (Ad Donatum epist. 44, 647), mit der später unzählige Gewalttaten gerechtfertigt werden sollten? Augustin selbst antwortet uns: „Ich kenne kein schwächliches Mitleid, das aus Furcht, andere zu betrüben, zögert, der sittlichen Laxheit entgegenzutreten; wie wenn man dem Knaben das gefährliche Messer (oder a. l. die Schlange, mit der er spielt) nicht entreissen wollte, um ihn nicht zum Weinen zu bringen, während

ihn doch die Wunde hernach viel mehr schmerzt" (Ad Nectarium Epist. 34, 593 f.; 44, 415 f.).
Darum „cogite intrare" mit Gewalt, denn es handelt sich um das ewige Heil. Der schlimmste Zwang ist hier Mitleid: ecce mitiori tradidit misericors traditor[1]). Eben jene gewaltige Liebe führt ihn zum starken Hass, wo ihr widerstanden wird; so sind überhaupt die Gefühlsnaturen, denen das Mitleid willkommen ist und die seinen Wert betonen, meist nicht nur stark in der Liebe, sondern auch stark im Hass. Nicht die weichen Freunde des Mitleids, sondern seine Gegner, die moralisierenden Rationalisten sind es, die in der Theorie die Toleranz vertreten (vgl. unten im systemat. Teil).

Unsere Untersuchung der Patristik ergibt, dass das Mitleid bei den Denkern dieser Periode keine so grosse Rolle spielt als man vielleicht erwarten dürfte; neben der Anlehnung an die Antike sind zur Erklärung dieser Tatsache folgende Gründe beizuziehen: Das Mitleid bleibt oft ungenannt, da der umfassende Begriff der christlichen Liebe im Vordergrund steht, der selbstverständlich die Sympathie und tätige Hilfe für den leidenden Bruder mit einschliesst. Ferner ist in Betracht zu ziehen, dass die Gedankenrichtung, die wir bei Cyprian angedeutet haben, die Ethik immer mehr beherrschte; die Leistung der altruistischen Handlung erhielt den Accent; sie wurde als Verdienst angesehen, der Leidende trat zurück. Das Verdienstliche des opus operatum wurde betont, um zur tätigen Hilfe anzuspornen, und die Aussicht auf eigenen Vorteil im Jenseits hervorgehoben[2]). Diese Motivierung konnte das Mitleid entbehren; es war durch eudämonistisch-egoistische

1) Mit Berufung auf Paulus soll der Missetäter „in interitum carnis" übergeben werden.

2) Als typisch für diese Argumentation vgl. z. B. Ambrosius, de ieiuniis C. 20, ferner „de eleemosynis"; am drastischsten vielleicht die Anpreisung der misericordia (im allgemeinen Sinn) als eigentlichen „Passepartout" zum Himmel bei Salvian, de avaritia II 64. 65. Weitere Stellen vgl. bei Uhlhorn a. a. O. I p. 206 ff.; 271 ff.

Motive verdrängt. Damit schwand auch das Interesse für seine psychologische Eigenart und seine Hochschätzung als ethisches Motiv.

Aus ähnlichen Ursachen erklärt sich auch das Zurücktreten des Mitleids in der

2. Scholastik.

Mit Bewusstsein übernahm sie das Erbe der Patristik; getreu der Tradition der Väter schliessen sich die Scholastiker eng an die Gedankenwelt der Antike an; die Bedeutung dieser Tatsache für unsere Frage dürfte aus dem oben Gesagten einleuchten (vgl. p. 1 ff.; p. 29 f.). So lehnt sich denn

Thomas von Aquino

in seiner psychologischen Beschreibung der misericordia durchaus an die Analyse des Aristoteles an. Seine Ausführungen sollen hier eingehend wiedergegeben werden, da er wohl der einzige ist, der in dieser Periode die Frage nach dem Wesen und Wert des Mitleids genauer erörtert, und seine Darstellung nach Form und Inhalt für jene Zeit charakteristisch ist. In formeller Hinsicht muss die Breite und Umständlichkeit auffallen, inhaltlich die Art und Weise, wie psychologische Beobachtungen und ethische Urteile über das Mitleid, die logisch einander entgegengesetzt sind, mit Berufung auf die verschiedenen Autoritäten ohne wirklichen Ausgleich einander gegenübergestellt werden.

In Summa theol. II 2 quaest. 30 Art. 1 wendet sich Thomas dem Objekt des Mitleids zu und wirft die Frage auf: utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam?

Gegen die Bejahung dieser Frage wird eingewendet:

1. culpa est magis malum quam poena; culpa aber bewirke nicht misericordia, sondern vielmehr indignatio; ergo malum non est misericordiae provocativum [1]). Anderseits kann allerdings in der Schuld ein Moment der Un-

---

1) Über die Schuld als Mitleid hemmend vgl. oben Aristot. p. 15 „f."; ferner unten II A. 3 b.

freiwilligkeit liegen (annexum quod est contra voluntatem peccantis): secundum hoc potest habere rationem miserabilis; et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, wie Gregorius (in der 34. Homil. in Evang.) sagt: „vera iustitia non habet dedignationem, (scilicet ad peccatores), sed compassionem", et Matth. 9 [36] „Videns Iesus turbas misertus est eis".

2. Mit Berufung auf Aristoteles (vgl. oben p. 14, ad 2, a.): quae sunt crudelia et dira videntur quemdam excessum mali habere; eben daher tritt kein Mitleid ein. Thomas bemerkt dazu: dicendum est quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad se ipsum nisi secundum quamdam similitudinem. Solche, die uns ganz nahe stehen, bemitleiden wir daher nicht, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis et secundum hoc Philosophus dicit quod dirum est expulsivum miserationis (vgl. auch oben p. 18 ff.).

3. signa malorum non vere sunt mala, sed signa malorum magis provocant ad misericordiam; (vgl. oben Aristot. p. 16 ad 3); ergo malum non est proprie provocativum misericordiae. Thomas setzt hinzu: dicendum est sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens sicut ex sensu praesentium. Ed ideo signa malorum, in quantum repraesentant nobis mala miserabilia sicut praesentia, commovent ad miserandum.

Für die Bejahung dieser Frage spricht die Äusserung des Damaszeners[1]) lib. II Fid. orth. cap. 14 quod „misericordia est species tristitiae". Sed motivum ad tristitiam est malum.

---

1) Der einflussreichste Systematiker der griechischen Kirche, Johannes Damascenus, sagt in seinem Hauptwerk „De Fide orthodoxa" Lib. II C. 14: de tristitia: Tristitiae quattuor sunt: moeror, molestia, invidentia, misericordia. . . .; invidentia est tristitia ob alterius bona, misericordia est tristitia ob res aliorum adversas. (Griechisch: *τῆς δὲ λύπης εἴδη τέσσαρα· ἄχος, ἄχθος, φθόνος, ἔλεος . . . . ἔλεος λύπη ἐπὶ ἀλλοτρίοις κακοῖς*) vgl. oben p. 23 Anm. 1 dieselbe Definition.

Ergo motivum ad misericordiam est malum. Thomas schliesst die Erörterung der ganzen Frage von Artikel 1 mit den Worten: Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (de civit. dei 9 cap. 5): „misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique si possimus, subvenire compellimur". Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserium cor super miseria alterius.

Artikel 2 befasst sich mehr mit dem bemitleidenden Subjekt und stellt die Frage: utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis?

Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

1. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in psalm. 144[9]: „Miserationes eius super omnia opera eius." Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Praeterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi, qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur. Sed hoc est falsum; denn Rhetor. c. 8 (vgl. oben p. 15) sagt Aristoteles: „qui ex toto perierunt, non miserentur". Ergo defectus non est ratio miserendi.

3. Praeterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Aber der „Philosophus" sagt (l. c.): illi, qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur. Ergo defectum non est ratio miserendi.

Sed contra est (also für die Bejahung der in Art. 2 gestellten Frage spricht) quod misericordia est tristitia quaedam[1]), sed defectus est ratio tristitiae unde infirmi facilius contristantur. . . . Ergo ratio miserendi est defectus miserentis (vgl. oben p. 15 ad 2, B.).

In derselben antithetischen Form wie die psychologische Bestimmung des Mitleids wird von Thomas seine ethische Beurteilung dialektisch durchgeführt.

Charakteristisch für den Theologen ist die Frage

1) Die Bejahung in Art. 1 wurde gleichfalls aus dem Unlustcharakter des Mitleids (tristitia) gefolgert.

(Summa Theol. I quaest. 21 Art. 3): Utrum misericordia competat Deo? Die misericordia ist für Gott nicht möglich, denn

1. sie ist nach dem Damaszener eine tristitia (vgl. oben p. 41 Anmerk. 1); eine solche aber findet sich nicht in Gott.

2. sie ist eine relaxatio iustitiae, eine solche ist bei Gott unmöglich.

Anderseits heisst es in Psalm 110[4]: „Miserator et misericors Dominus."

Die Lösung liegt nach Thomas in folgender Unterscheidung: Die misericordia ist Gott (sogar am allermeisten) zuzusprechen „secundum affectum", der in der Aufhebung fremder Not besteht, nicht aber „secundum passionis affectum", der in der blossen Trauer über fremdes Leid sich erschöpft (vgl. diesen Gedankengang bei Augustin p. 38). Desgleichen braucht die misericordia die iustitia nicht aufzuheben, sie ist vielmehr „quaedam iustitiae plenitudo", wie wenn einer dem, der ihm 100 Gulden schuldete, 200 schenkte . . . So wird auch Summ. theol. I 1 qu. 25 Art. 3 das parcere et misereri als Beweis der omnipotentia Dei angeführt.

Den Wert des Mitleids für die menschliche Ethik erörtert Summa theol. II 2 qu. 32 Art. 3 mit der Frage: Utrum misericordia sit virtus? Die Antwort lautet: Videtur, quod misericordia non sit virtus, und zwar

1. wegen des antiintellektualistischen Charakters des Mitleids. Principale enim in virtute est electio (nach Aristot. 2 Eth. cap. 4. u. 5). Electio autem est „appetitus praeconsiliati", wie Aristot. in Lib. 2 u. 5 zeigt. Id ergo, quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium secundum illud Sallustii, in Catil. in princ. Orat. Caesar.: „Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet; non enim animus facile verum providet, ubi ista officiunt."

Ergo misericordia non est virtus.

2. Praeterea nihil quod est contrarium virtuti est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiae (Philos. 2

Rhet. c. 9). Nemesis autem est passio laudabilis (2 Rhetor. l. c.). Ergo misericordia non est virtus.

3. Praeterea misericordia non est specialis virtus; misericordia sequitur ex charitate; ex charitate flemus cum flentibus sicut gaudemus cum gaudentibus.

Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Praeterea cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto; similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum[1]), quas philosophus ponit in 2 Eth. c. 7 u. 8.

Ergo misericordia non est virtus[2]).

Sed contra est (also für das Mitleid als Tugend) quod Augustinus dicit in 9. de civit. dei c. 5 (vgl. p. 37):

Longe melius, humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in laude Caesaris locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est.

Ergo misericordia est virtus.

Thomas findet folgende Lösung: Respondeo dicendum quod importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi; et secundum hoc misericordia passio est et non virtus; alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus, unde Augustinus (9 de

1) In der Tat kommt ἔλεος unter jenen Paaren, die auf ein Mittleres zurückgeführt werden, nicht vor.

2) Die neueren katholischen Ethiker schliessen sich an die Darstellung des Thomas an; die negative Seite des Thomistischen Urteils über das Mitleid steht im Vordergrund bei Cathrein, Moralphilosophie I p. 68—69, wo das Mitleid als depressiv abgewiesen, und I p. 225 f., wo gegen Schopenhauer sein Wert als ethisches Motiv herabgesetzt wird.

civit. dei c. 5) „iste motus animi servit rationi, quando ita praebetur misericordia, ut conservetur iustitia, sive cum indigenti tribuitur sive cum ignoscitur poenitenti (vgl. p. 37).

Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc, quod motus ratione reguletur, consequens est misericordiam esse virtutem[1]).

ad primum ergo auctoritas illa Sallustii intellegitur de misericordia, secundum quod est passio ratione non regulata; sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundum quod utriumque est passio; dabei handelt es sich um eine verschiedene Beurteilung des fremden Leidens: der misercors dolet über fremde Leiden, soweit er sie als unverdient ansieht; der nemesiticus gaudet über fremde Leiden, sofern er sie als verdient ansieht; beides ist lobenswert.

An die positive Seite des Resultats von Artikel 3 (misericordia est virtus) knüpft Artikel 4 an mit der Frage: Utrum misericordia sit maxima virtutum.

Videtur quod misericordia sit maxima virtutum.

1. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino praefertur secundum illud Oseae 6 et Matth. 12[7]: Misericordiam volo, et non sacrificium.

Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Praeterea super illud ad 1 Timoth. 4: »Pietas ad omnia utilis est«, dicit Glossa Ambrosii: „Omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est“ (vgl. oben p. 28).

Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Praeterea virtus est quae bonum facit habentem, ut Philosophus dicit. Ergo tanto aliquo virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem; ... sed hoc maxime

1) Inwiefern die misericordia der ratio dienen und die iustitia begünstigen kann, wird auch Summ. theol. I2 qu. 59 A. 1 näher ausgeführt.

facit misericordia, quia de Deo in psalm. 44[9] quod „miserationes eius sunt super omnia opera eius"; unde et Luc. 6[36] Dominus dicit: „Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est."

Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Apostolus ad Col. 3[14] cum dixisset: „Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiae" e. c. t. postea subdit: „super omnia charitatem habete" (vgl. oben p. 39).

Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Respondeo: aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo secundum se; alio modo per comparationem ad habentem.

secundum se misericordia est maxima; denn sie bezieht sich auf die misericordia, die den Mangel der andern hebt; unde et misereri ponitur proprium Deo; in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari (vgl. oben).

Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille, qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim, qui supra se aliquem habet, maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia.

In diesen Ausführungen des Aquinaten lässt sich deutlich der Einfluss der Gedanken des Aristoteles einerseits, Augustins anderseits wiedererkennen; die gelegentliche Erweiterung des Begriffs der misericordia erinnert an Lactanz.

Die Scholastiker mit ihrer Vorliebe für die metaphysischen Fragen haben den ontologischen Problemen ihre Aufmerksamkeit zugewandt; auf ethischem Gebiet waren sie allzusehr abhängig von der Gedankenwelt der Antike, um menschlichen Gefühlen wie das Mitleid nähere Beachtung zu schenken. Für die Bedürfnisse ihres eignen Gefühlslebens bot die egozentrische Mystik die beste Ergänzung

zu den intellektualistischen Gedankengängen; diese Mystik aber liess die Gefühle zu den Mitmenschen zurücktreten vor der einen grossen Neigung, die sie beherrschte, vor der Liebe zu Gott. Somit dürfen wir uns nicht wundern, dass eine selbständige Prüfung unserer Frage nach dem Wesen und Wert des Mitleids erst bei den neueren Denkern wieder zutage tritt.

---

3. Das Mitleid in der neueren Philosophie.

1. Die Übergangszeit des 16. Jahrhunderts.

In den ersten Anfängen der neueren Philosophie zeigt sich nirgends eine ausführlichere Behandlung des Mitleids. Für den Humanismus mit seinem intellektualistischen Bildungsideal treten die menschlichen Gefühle in den Hintergrund; die Renaissance mit ihrem überquellenden Kraftgefühl des Einzelnen tritt alle Autorität mit Füssen und fühlt sich erhaben über fremdes Leid: vgl. als Typus den Rittersmann, dessen Devise lautet: „Feind Gottes und des Mitleids“ (zit. bei Jakob Burckhardt, Kultur der Renaissance p. 453, 1). Bei solcher Emanzipation der Individuen kann die Ordnung im Staat nicht durch Pflege der sozialen Gefühle der Menschen untereinander aufrecht erhalten werden, sondern durch den Zwang eines Tyrannen, wie Macchiavelli ihn herbeigesehnt hat. Wohl zeigt die mystische Naturphilosophie jener Zeit, wie sie ein Bernardinus Telesius und Giordano Bruno in Italien, ein Jakob Böhme in Deutschland vertraten, eine dem Mitleid verwandte Stimmung[1]); aber der Panpsychismus führt die Italiener zu einer kosmischen Natursympathie; bei Jakob Böhme verblasst die Liebe zu den Menschen vor den Strahlen der Gottesliebe[2]), und das Übel in der Welt wird ihm zum notwendigen „Contrarium“ des Heils, wie der Schatten das Widerspiel des Lichtes ist.

---

1) Vgl. bei Empedokles p. 6 f.; Augustin p. 36; ferner II A. 3 am Schluss.

2) Vgl. oben p. 46.

Wo aber einzelne Denker dem Mitleid ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, bleibt seine Beurteilung schwankend: Die Befreiung von der Metaphysik der Scholastik brachte dem einzelnen die Möglichkeit unbefangenerer Beobachtung des Menschenlebens und selbständiger Setzung von Lebenswerten; solche Freiheit aber führte in den Übergangszeiten leicht zu Relativismus und Skeptizismus, so bei Montaigne[1]).

Er zeigt seine Skepsis gerade in der Beurteilung des Mitleids, das von jedermann so hoch geschätzt werde.

Schon im Kindesalter ist es von Wollust begleitet (II 11); er selbst hasst die Grausamkeit „comme l'extrême de tous les vices", und doch empfindet er beim Leiden eines Tieres eine gewisse Wollust (Gemischte Gefühle bei Jagdszenen). Er selbst ist für das Mitleid sehr empfänglich („je me compassionne fort tendrement des afflictions d'autruy" II 11), und kann die Grausamkeit gegen Verbrecher nicht mit ansehen; man sollte sie wenigstens statt am lebenden Menschen an seinem Leichnam vollziehen[2]). Er weint leicht selbst, wenn andere weinen, und polemisiert nicht nur gegen Grausamkeit an Tieren, sondern auch an Pflanzen („un certain respect qui nous attache aux plantes" II 11). Von Jugend auf hat ihn sein Vater zum Mitleid erzogen, und er fordert dasselbe für andere (III 13).

Fragt man Montaigne über den Wert des Mitleids, so bleibt sein Urteil schwankend; er kann nicht positiv oder negativ werten[3]); plötzlich spielt er wieder den kalten, verstandesmässigen Stoiker: Mitleid sei ein Zeichen der Schwäche, gut für Weiber usw.; sein augenblicklicher Gemütszustand, die Aussenwelt, das Ziel, das er momentan im Auge hat und viele andere Faktoren können einem

1) Die „Essais" sind zitiert nach der Edition von Courbet et Royer, Paris 1877. Vgl. besonders D. Stapfer, La famille de Montaigne. J. Gerdemann, Die Tiere i. d. Philos. Montaignes. Diss. Würzburg 1897.

2) Über seine Erlebnisse als Stadtrat von Bordeaux vgl. Stapfer a. a. O. p. 83.

3) Anders Giessler a. a. O. p. 41, der wesentlich die Negation heraushört.

solchen Affekt einen wechselnden[1]), stets nur relativen Wert oder Unwert verleihen.

Wie Montaigne, so sieht auch

Charron[2])

eine Gefahr im pathischen Charakter des Mitleids, und doch zugleich den ethischen Wert solcher altruistischen Neigungen. Er bleibt aber nicht wie sein Freund Montaigne bei einer schwankenden Beurteilung stehen, sondern unterscheidet zweierlei Arten des Mitleids; wo das Affektive dominiert, gilt ihm das Mitleid als schädlich; das „aktive" Mitleid dagegen ist ihm willkommen[3]). Er sagt: es gibt zweierlei Mitleid; („il y a double[4]) miséricorde[5])"); das eine ist tapfer, gut, tugendhaft — das andre dumm, weibisch, leidenschaftlich (passionnée); das eine hervorgehend aus Wille und Tatkraft, das andre aus Schlaffheit und Schwäche (mollesse) „de la sagesse" I 34; III 30. Das tapfere Mitleid eilt den Bedrängten zu Hilfe, ohne selbst weich zu werden oder der Gerechtigkeit Abbruch zu tun[6]); sein Ziel ist die Rettung des andern nach Art des Arztes oder Advokaten, der ohne eigne Rührung Hilfe schafft (Gott selbst heisst in diesem Sinn miséricordieux).

---

1) Dieses Schwanken ist ein Grundsatz Montaignes. Oft preist er in hochtönenden Worten den Gleichmut des stoischen Weisen; wer ihn nicht erreichen kann, erziehe sich wenigstens zur Unempfindlichkeit; dann wieder soll jeder guten Tat ein Affekt zugrunde liegen; er beneidet die Tiere und sagt: glücklich wären wir, wenn unser Leben von einem untrüglichen Naturtrieb geleitet wäre; aber die Vernunft drängt sich ein, will den Herrn spielen und bringt dabei alles in Verwirrung (!). III.

2) Vgl. L. Wessel, Die Ethik Charrons. Diss. Erlang. 1904.

3) Die Art der Betonung beider Seiten erinnert stark an Augustinische und Thomistische Gedanken; vgl. p. 37; 43 f.

4) Schon dem Ursprung nach unterscheidet er zweierlei Mitleid; es entsteht entweder „par un secret consentement" oder dadurch, dass wir bei uns selbst (en nous mêmes) das fürchten, was jenem zugestossen ist; also ein mehr altruistischer oder egoistischer Ursprung; wie sich jedoch diese Zweiteilung zu der folgenden verhält, ist nirgends gesagt (vgl. unten).

5) Miséricorde und compassion werden synonym gebraucht.

6) Vgl. bei Augustin p. 38 über die Eigenart der Engel.

Das weichliche Mitleid bringt den Geist in Verwirrung, bemitleidet die Bösen, die gerechte Strafe leiden; es schlägt bei Weichlingen nicht selten in Grausamkeit um und ergeht sich in nutzlosen Klagen, typisch für schwache Seelen, Weiber und Kinder.

Montaigne liebte das Schillernde; er überrascht den Leser durch die entgegengesetztesten Urteile über das Mitleid, die zusammen ein Bild geben von der Komplexität dieses Affekts in der Wirklichkeit. Charron trennt; für ihn gibt es ein gutes und ein verwerfliches Mitleid. Seine Schrift verrät den theologischen Ethiker[1]), der durch sein Bedürfnis nach Normen klar getrennt haben will[2]).

2. Der Absolutismus des 17. Jahrhunderts.

Der absolutistische Grundzug des 17. Jahrhunderts führt zur Herabsetzung und Entwertung des Mitleids: Macht auf Grund der Naturerkenntnis ist Bacons Ziel; Descartes sucht nicht nur die Geschehnisse der Aussenwelt, sondern auch die Erlebnisse der Seele streng mechanistisch abzuleiten, vgl. p. 52 f.; Spinozas Intellektualismus fordert die absolute Herrschaft der Vernunft durch Bezwingung aller Affekte, und der Materialismus des Hobbes sieht die endgültige Erklärung aller, auch der scheinbar unselbstischen Neigungen in der alles verschlingenden Selbstsucht des Menschen. Gegen den Materialismus eines Hobbes treten allerdings schon im 17. Jahrhundert ein Cumberland und andere auf; bei Cumberland und ebenso bei Locke macht sich entschieden eine höhere Wertung des Gefühlslebens mit seinen sozialen Neigungen geltend; somit finden sich schon hier die Anfänge zu den ethischen Theorien der englischen Aufklärung im 18. Jahrhundert.

Der Begründer der neueren Philosophie,

---

1) Hat man ihn doch wegen seiner Betonung der autonomen Sittlichkeit den Vorläufer Kants genannt; vgl. Stöckl a. a. O. p. 379.

2) Er war nicht der Essaiist der französischen Salons, sondern der Mönch, der bei den strengsten Orden Einlass begehrte, und nur auf das Klosterleben verzichtete, weil er wegen seiner zarten Gesundheit abgewiesen wurde.

Bacon,

hat das Mitleid nur gelegentlich erwähnt. Zwar legt er — wie später Spinoza — hohen Wert auf das Studium des menschlichen Gefühlslebens im Sinne einer „Naturgeschichte der Affekte"; denn Kenntnis der Affekte ist der wesentliche Bestandteil der Menschenkenntnis, diese aber ist die Bedingung zur Macht. Darum gilt es, mit der „Technik" der Affekte vertraut zu sein; wird doch ein Affekt durch den andern gefangen wie Vogel mit Vogel, Vieh mit Vieh ...; de augm. VII. Das Mitleid aber spielt keine Rolle auf diesem Weg zur Macht; der berechnende Lordkanzler kennt es nur als kühler Beobachter fremder Gemütszustände; so taxiert er es denn auch als einen Affekt von geringer Stärke: Essays II, in der Polemik gegen die Todesfurcht heisst es: „Kein Trieb ist im menschlichen Herzen so schwach (tam debilis), dass er nicht die Todesfurcht bezwinge; Rache triumphiert über den Tod, ... ja wir lesen, dass, nachdem Kaiser Otho sich getötet hatte, viele aus blossem Mitgefühl (mera animi compassione), das doch der »affectus omnium tenerrimus est«, in den Tod gingen."

Sonst ist bei Bacon vom Mitgefühl kaum die Rede; besser kennt er wohl den Neid, vgl. die ausführliche Beschreibung Essays IX.

Hohe Anerkennung erfährt in seiner Ethik allerdings der aktive Altruismus (de augm. VII 2, Essays XIII), so dass er nach dieser Seite bei manchen als der Vorläufer der spätern englischen Denker gilt [1]).

Gründlicher als Bacon hat sich

Descartes[2])

mit dem Mitleid beschäftigt[3]).

1) Z. B. bei Th. Fowler, Francis Bacon, p. 171 ff. Vgl. auch H. Heussler, F. Bacon und seine geschichtliche Stellung; Breslau 1889.

2) Vgl. L. H. Schütz, Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes; Diss. Götting. 1901. P. Plessner, Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Leipz. 1888. F. Vorländer, Gesch. d. philosoph. Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855.

3) Seine ganze Erörterung über das Mitleid erinnert stark

Im dritten Teil seiner Schrift „les passions de l'âme", wo die „passions particulières" besprochen werden, gibt er folgende Definition des Mitleids: La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux, à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes (Article 185). Art. 186 stellt die Frage: „qui sont les plus pitoyables (miséricordes)? Ceux qui se sentent fort faibles et fort sujets aux adversités de la fortune . . .; à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver; et ainsi ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux mêmes que par cel qu'ils ont pour les autres[1]). Die folgenden Beschreibungen sind ganz im Sinn des Aristoteles gehalten. Den Glücklichen, die in bevorzugter Stellung sich befinden, will er doch eine gewisse compassion an fremdem Leiden zugestehn; doch sei die Traurigkeit ihres Mitleids weniger „bitter", und gleiche der Betrübnis, die durch tragische Darstellungen auf der Bühne erregt wird[2]).

Wenn die Erörterungen über die bemitleidenden und bemitleideten Personen ganz im aristotelischen Sinn gehalten sind (und daher hier nicht näher vorgeführt werden), so kann doch wohl Descartes' Erklärung für die Entstehung

---

an die aristotelische Darstellung; er selbst sieht freilich mehr das, was ihn von seinen Vorgängern trennt; vgl. die Einleitung zu seiner Schrift „Les passions de l'âme".

1) Der Zusammenhang zwischen diesen Ausführungen und der egozentrischen Analyse des Aristoteles, die Thomas wiederholt, ist deutlich.

2) Was wir uns unter einer solchen „tristesse extérieure" zu denken haben, zeigt das drastische Beispiel in Article 147 (wo die émotions intérieures de l'âme besprochen werden): Wenn ein Ehemann („wie das zuweilen vorkommt") den Tod seiner Frau beweint, obgleich es ihm leid täte, wenn sie wieder zum Leben erwachte, — so wirkt dabei äusserlich der Anblick des Begräbnisses auf ihn, vielleicht ein Rest von Liebe und Mitleid lässt seinen Augen Tränen entströmen; zugleich aber empfindet er „im innersten seiner Seele eine geheime Freude", deren Intensität durch die strömenden Tränen nicht vermindert wird.

der das Mitleid häufig begleitenden Tränen aus dem Mischungscharakter dieses Affektes als original gelten.

Descartes sagt von seiner Schrift „sur les passions" im Brief an einen Freund: „mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur ni même en philosophe moral[1]), mais seulement en physicien" (Oeuvres morales, ed. M. A. Prevost, Paris 1879; p. 236). Als Physiker will er den Mechanismus der Leidenschaften erklären, physikalisch deutet er den Tränenstrom, der das Mitleid zu begleiten pflegt: die Liebe (vgl. die Definition des Mitleids p. 52) bewirkt Blutandrang nach dem Herzen, und dadurch erhöhte Evaporation aus den Augen[2]). Die Kälte der Traurigkeit dagegen verlangsamt die Bewegung der Dämpfe, wodurch ihre Umwandlung in Tränen erfolgt[3]); Genaueres über die Entstehung der Tränen überhaupt vgl. Art. 128—133. Die Entstehung der Tränen ist somit auf den Mischungscharakter des Mitleids aus Liebe und Trauer zurückgeführt.

Noch stärker als Descartes hat

Geulinx[4])

den „egoistischen" Charakter des Mitleids betont; Beweis dafür ist ihm das hedonische Moment. Nämlich alles Handeln nach Wohl und Wehe des Menschen, wie die Affekte es eingeben, entspringt der Selbstsucht, also auch die Tat aus Mitleid[5]). Interessant ist, wie mit dieser

---

1) Eine ethische Beurteilung des Mitleids findet sich in der Tat nirgends.

2) Vgl. die ganze Lehre über die „esprits animaux"; den disc. de la methode; ferner in der Schrift „les passions" Art. 7—13.

3) Wollte man dies mit Descartes in Anlehnung an meteorologische Terminologie (vgl. les Météores 2, 5 u. 6), aber in moderner Sprache ausdrücken, so bringt nach ihm die Traurigkeit mit ihrer Kälte denjenigen Temperatursturz mit sich, dessen die vom Blutandrang der Liebe entstandenen Dämpfe zu ihrer Kondensation bedürfen, um sich als Tränen niederzuschlagen.

4) Zit. nach V. Vander Haeghen; Gand, 1886. Vgl. M. Paulinus, Sittenlehre des Geulincx, Diss. Lpz. 1893.

5) Eth. (Edit. 1709) p. 307 ff.: Nempe propter gloriam tam strenui fuimus aut forte propter lucrum vel commiserationem;

schroffen Verurteilung des Mitleids ein Mangel an Verständnis für Natursympathie Hand in Hand geht[1]); (über ihre Verwandtschaft vgl. oben p. 47 Anm. 1.

Spinoza[2])

hat seiner Auffassung vom Mitleid in unmissverständlicher Weise Ausdruck verliehen in dem Satze Eth. IV Pr. 50:

Mitleid (commiseratio) ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft (ex ductu rationis) lebt, an und für sich schlecht und unnütz (per se mala et inutilis).

In dieser These sind alle wesentlichen Elemente seines Urteils zusammengefasst; wir müssen daher ihren Inhalt etwas näher ins Auge fassen. Dazu ist unentbehrlich die Definition: Commiseratio[3]) est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. III Defin., de Aff. 18.

Ein erster Grund für das Verwerfungsurteil Spinozas

---

hoc enim non minus est sua causa facere, cum miserationi suae satis facere velle non minus fit philautiae, quam cuivis alii passioni.

1) Ita complexu et coniunctione gaudemus, tam sumus sociales, ut etiam in societatem nostram vocare videamur, quae fera, quae bruta . . . . nulla teneri societate possunt, so z. B. den Himmel, die Gestirne usw.; er wundert sich über „die „Alten", dass sie in ihren Affekten die lebende und die tote Natur mit sich freuen und mittrauern fühlten. (Opera ed. P. W. Land; Bd. I p. 60.) Zur mechanistischen Auffassung der Natur eines Descartes, der die Tiere als blosse Maschinen ansieht, bildet diese Indifferenz des Geulinx das richtige Komplement.

2) A. Zinsser, Der ethische Intellektualismus Spinozas. Leipzig 1892. Kuno Fischer, Spinoza. IV. Aufl.

3) Commiseratio und misericordia gebraucht Spinoza synonym. Es scheint ihm „zwischen beiden kein Unterschied zu sein, es sei denn, dass commiseratio mehr den einzelnen Affekt (singularis affectus), misericordia dagegen die Anlage dazu (habitus eius) im Auge habe". Vgl. auch Pr. 27 III. Definition 23—24 bemerkt, misericordia werde oft der invidia gegenübergestellt, und bezeichne dann — entgegen dem Wortlaut „misericordia" die „Neigung zur Mitfreude und Mittrauer" (also dem neutralen (!) Terminus „Sympathie" entsprechend).

ist der depressive[1]) Charakter des Mitleids. — Im Beweis zu Lehrsatz 50 wird auf die Definition verwiesen, nach welcher die commiseratio eine tristitia ist; nun sagt aber Pr. 41 (XIV) „tristitia directe est mala“[2]), folglich misericordia est mala.

Das Mitleid ist für Spinoza zweitens verwerflich wegen seines irrationalen Charakters. Misericordia est mala, so sagt Pr. 50, homini, qui ex ductu rationis vivit[2]). Die Eigenart der Vernunft ist, die Dinge als notwendig (Pr. 44 II) oder sub specie aeternitatis zu betrachten (Coroll. II). Das Scholion zu Lehrs. 28—29 (I) sagt: wer recht erkannt hat, dass alles ex naturae divinae necessitate geschieht, der . . . wird niemand mehr bemitleiden[3]) (ähnlich Anhang zu IV § 32, v. d. Affekten). Das Mitleid aber stört gerade diese Einsicht in die Notwendigkeit; daher misericordia est mala. „Gut ist allein das, was ein Mittel ist, um dem Muster (exemplar) der menschlichen Natur sich zu nähern“, nämlich dem homo ex ductu rationis[4]).

---

1) Vgl. II A. 2.

2) Jede tristia ist nämlich der Übergang des Menschen a maiore ad minorem perfectionem (Defin. de Aff. 3 III); denn durch jede tristitia wird das Tätigkeitsvermögen des Körpers (potentia agendi corporis) vermindert oder gehemmt, und damit auch (Pr. 11 III) die potentia cogitandi, da ja (Pr. 7 II) ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum. Anders ausgedrückt: die misericordia entspringt (nach Anmerkung zu IV § 16) einer „animi impotentia“, in der die Tätigkeit der Vernunft nicht zur Anwendung kommt; vgl. unten.

3) Sofern der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, insofern hat er eine grössere Macht über die Affekte oder leidet weniger von ihnen (vgl. d. Beweis). Uns interessiert hier das Beispiel dafür, wie solche Einsicht in die Notwendigkeit den Affekt aufhebt: Der Zustand körperlicher und geistiger Schwäche im Kindesalter erweckt kein Mitleid, da jener Defekt erfahrungsgemäss mit dieser Altersstufe notwendig verbunden ist; würde dagegen die Mehrzahl der Menschen als erwachsen geboren, so würde man die Kinder bemitleiden, da dann ihr Zustand nicht als notwendig, sondern als Fehler oder Versehen der Natur (naturae vitium seu peccatum) betrachtet würde.

4) Das Hauptmittel dazu ist „rationem quantum possumus perficere“ (Anhang 3 IV § 4); „at intellectum perficere nihil aliud

Als Motiv zum selbstlosen Handeln hat nach Spinoza das Mitleid keinen Wert. Gegenüber den Freunden des Mitleids, die den sozialen Wert solcher Neigungen betonen, stellt er in unserm Lehrsatz die These auf: „misericordia est inutilis“ (Beweis zu Lehrs. 50 Forts.).

Das aktive Moment im Mitleid, dass wir nämlich den bemitleideten Menschen von seinen Leiden befreien wollen, suchen Spinoza und seine Anhänger „ex solo rationis dictamine“ abzuleiten; sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind die Menschen einander am nützlichsten; denn je mehr sie selbst die adäquate Erkenntnis erlangt haben, werden sie auch den andern zur Erkenntnis der Notwendigkeit verhelfen und sie von allen Affekten, auch dem Mitleid befreien. So wird der „ex solo rationis dictamine“ handelnde Mensch viel sicherer zur Wohltat an andern geführt[1]); lässt er sich dagegen von Mitleid treiben, von Tränen rühren, so tut er leicht Dinge, die er später bereut (54 IV); zugleich kann das Mitleid mit seiner „cupiditas benefaciendi“ verhängnisvollen Hass gegenüber dem Täter zur Folge haben (Defin. de Aff. 35; 38 III)[2]).

Als Folgerung aus diesem Urteil gibt daher Spinoza den Rat: Homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quam potest efficere, ne commiseratione tangatur. Als Heilmittel für das Mitleid (wie für alle Affekte) wird empfohlen (Pr. 2 V), den Affekt von dem Gedanken der äusseren Ursache zu trennen (amovere) und mit andern Gedanken zu verbinden; dann wird der Affekt zerstört [ebenso Schol. zu 20 V][3]). Wem dies gelingt, der kann

---

est, quam Deum Deique attributa et actiones, quae ex ipsius necessitate consequuntur, intellegere. Was dagegen an solcher Tätigkeit hindert, nennen wir schlecht, l. c. § 5; so das Mitleid.

1) Man vergl. den ähnlichen Gedankengang in der Stoa über die allein wirkungsvolle Hilfe des vernünftigen Weisen p. 23.

2) Der schliessliche Erfolg des Mitleids, die Reue, wäre also ein trauriger Affekt von besondrer Schwere.

3) Ganz ähnliche Massregeln hatten die Stoiker angeraten, dass durch Überlegung der Affekt von seinem Gegenstand zu trennen sei; die Anwendung dieses Grundsatzes begegnet aber

erst wirksam die andern unterstützen; gegenseitige Hilfe fordert Spinoza ausdrücklich; nur soll sie nicht hervorgehen aus muliebris misericordia, sondern ex solo rationis ductu (vgl. d. Schluss des II. Teils „de mente").

Nur muliebris[1]) misericordia veranlasst ein gesetzliches Verbot, Tiere zu schlachten; solche Sentimentalität gehört keineswegs zur vera virtus, sondern zur impotentia; wahre Tugend lebt ex solo rationis dictamine und tut das, was die eigne Natur „ipsa ipsius natura in se sola considerata" verlangt. Das Wesen der impotentia dagegen liegt darin, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur. Schol. I, 37 IV (dazu Anhang IV § 26).

Einzig für die Stufe einer ganz inferioren Sittlichkeit[2]) kann Spinoza das Mitleid anerkennen: für den, der nicht imstande ist, ex ductu rationis zu leben; denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleid zur Hilfeleistung an den andern bewogen wird, der scheint mit einem Menschen überhaupt keine Ähnlichkeit mehr zu haben. Schol. 3, 50 (IV. Ende).

---

eben praktisch grossen Schwierigkeiten, da das Mit-leid mich so eng mit dem Gegenstand verbindet; gelingt die Trennung, dann ist allerdings der Affekt gebrochen.

1) In der Bezeichnung muliebris liegt für Spinoza eine starke Herabsetzung des Mitleids; als Beispiel für die intellektuelle Inferiorität und Abhängigkeit der Frauen sagt er Tract. Polit. XI 4: Nirgends auf der Erde findet man, dass Männer und Weiber gleichberechtigt (aequales) regieren. Wären die Frauen an Seelenstärke (animi fortitudo) und Geist (ingenium) den Männern aequales, diese ihre Unterordnung also eine künstliche, so müssten sich solche Staaten finden; aber sie ist offenbar durch die Naturanlage gegeben; konnten doch selbst die Amazonen ihre Herrschaft nur dadurch behaupten, dass sie gewohnheitsmässig nur die neugeborenen Mädchen am Leben liessen. So Spinoza; anders Rousseau (vgl. unten). — Ähnlich verhält es sich mit den Kindern (über ihre Schwäche vgl. p. 55 Anm. 3), die aus Abhängigkeit von den Vorstellungen der Dinge deshalb allein schon mitweinen und mitlachen, weil sie andre weinen oder lachen sehen.

2) Fälschlicherweise nur hat das Mitleid einen Schein von Frömmigkeit (Anhang IV); echte Frömmigkeit beruht allein auf dem „ex solo rationis dictamine vivere". Schol. 3, 37 IV.

Der strengste Systematiker der neuern Philosophie hat auch die konsequenteste, logisch am schärfsten begründete Ablehnung des Mitleids geliefert. Spinoza widmet aber diesem Affekt eine so eingehende Besprechung, weil er dessen Gewalt aus Erfahrung kennt (vgl. das „quam potest" p. 56); er kennt solche Affekte aus persönlichen Erlebnissen, denn er ist nicht nur der streng logische Rationalist; es findet sich bei ihm eine Mischung von Intellektuellem und Emotionalem. Weil er nicht kalter Verstandesmensch ist, so hat er auch die Affektenlehre nicht nach seinem Vorsatz als Naturgeschichte geschrieben, „als ob er Hagel" und andre meteorologischen Erscheinungen schilderte, oder wie wenn er es mit geometrischen Figuren zu tun hätte (vgl. die Einleitung zu Eth. III); er wertet impulsiv, trotz der logisch-mathematischen Form; er kennt die Affekte wohl, aber er verwirft sie alle, um der höchsten Erkenntnis, — und zugleich um des höchsten Affektes willen — für den amor Dei intellectualis[1]).

Nicht weniger schroff als Spinoza urteilt

Hobbes[2])

über das Mitleid, derjenige Denker unter den Engländern, dessen System an mathematischer Strenge des Aufbaus und unerbittlicher Konsequenz dem spinozistischen[3]) verwandt erscheint.

Während Spinoza seine Verwerfung des Mitleids aus dem irrationalen und depressiven Moment zu begründen

---

1) Gerade in dieser Bezeichnung findet die Vereinigung von Intellekt und Gefühl ihren deutlichen Ausdruck. Eine ähnliche Vereinigung beider findet sich bei dem Mathematiker und Mystiker Pascal. Über den amor intellectualis Dei vgl. Lülmann, Diss. Jena 1884.

2) Vgl. J. G. Buhle, Gesch. der neuern Philos. Bd. III. Götting. 1801. G. Louis, Individualism. d. Hobbes. Diss. Halle 1891. Brandt, Grundlinien d. Philos. von Th. Hobbes. Diss. Kiel 1895. L. H. Schütz, Lehre v. d. Leidenschaften bei Hobbes u. Descartes. Diss. Götting. 1901. F. Tönnies, Hobbes. Frommans Klass. Bd. II.

3) Über den Einfluss des Hobbes auf Spinoza vgl. z. B. K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Bd. II 454 f.

suchte, will Hobbes zeigen, dass das Mitleid wie alle andern Affekte auf Selbstsucht des einzelnen zurückgeht. Bei keinem Autor kommt die egoistische Interpretation des Mitleids schon in der Definition so deutlich zum Ausdruck wie hier: Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another mans calamity. Human nature C. IX 10 (ähnlich de homine I C VI; II C. XII 10). Die Furcht vor eignem Leiden in der Zukunft ist das Wesentliche; der Anblick des fremden Leidens bildet den Anlass zur Erweckung dieses Unlustgefühls in mir. Das Mitleid wird daher im einzelnen Fall um so grösser sein, je grösser die Möglichkeit ist, dass ich später selbst in des andern Lage komme; alle, die ähnliche Übel tatsächlich aus eigener Erfahrung kennen, „magis misericordes sunt"; anderseits entspricht bei den im Jenseits Gequälten der Grad unsers Mitleids nicht der Gewalt ihres Schmerzes, da diese über unsere Erfahrung hinausgeht und gleichzeitig die Phantasie[1]) uns im Stiche lässt (die selbst doch nur Elemente der Erfahrung kombinieren oder steigern kann). Bei Verbrechern, die wir leiden sehen, ist unser Mitleid gering, da wir schwerlich in den Fall kommen, Ähnliches zu begehen; bei Unschuldigen ist unser Mitgefühl am intensivsten, da wir leicht in ihre Lage kommen (genau so bei Aristoteles, p. 15 „f").

Dieser ganzen Darstellung liegt sichtlich die egozentrische Analyse des Aristoteles zugrunde, nur dass hier das Egozentrische als egoistisch bezeichnet, die psychologische Accentuierung zur moralischen Taxierung wird.

Hobbes weiss nichts davon, dass das Mitleid der Anstoss sein kann zur selbstverleugnenden Tat; wo es sich regt, wird es von der Selbstsucht im Schach gehalten (Human nature. C IX 20). Sehe ich vom Ufer aus Leute

1) Für den Übergang vom Anblick des leidenden Mitmenschen zur Befürchtung eignen Leidens (und damit nach Hobbes zum Mitleid) ist unentbehrlich die Tätigkeit der Einbildungskraft; daher kann „slowness of imagination" ein Grund von Hartherzigkeit sein.

in Gefahr, so ergreift mich ein gemischtes Gefühl: Freude ob eigener Sicherheit mit Mitleid gemischt. Aber die Freude überwiegt; darum spielen die meisten Menschen beim Unglück ihres Freundes die Rolle des Zuschauers.

Kann es anders sein bei dem alles verschlingenden Egoismus der Menschen? Erlangen von Lust, Meiden von Unlust ist das Streben des Menschen, der von Natur keineswegs wie Biene und Ameise ein *ζῶον πολιτικόν* ist, sondern erst aus egoistischen Nützlichkeitsgründen dazu kommt, im Staatsvertrag auf seine Selbständigkeit zu verzichten (Leviathan I C. 5). Im Naturzustand herrschte das bellum omnium contra omnes; auch im Staatsverband macht sich noch der alte Egoismus geltend, wenn auch in harmloser Form: das bellum omnium ist zum (friedlichen) Wettrennen des Lebens geworden, wo jeder der erste sein will; Mitleid entsteht, wenn einer gelegentlich einen Blick nach rückwärts wirft, und einen zurückbleiben sieht, dem er's nicht wünschte. [Wie bald — meint Hobbes mit seinem Beispiel — kann er selbst in die gleiche Lage kommen.] (Leviathan C. IX 21); vgl. p. 2 Anm. 3.

Gegen die „egoistische" Theorie des Hobbes ist im 17. Jahrhundert zuerst

Cumberland[1])

für die Originalität selbstloser Neigungen eingetreten.

Er denkt sich den Naturzustand im tiefsten Frieden (de leg. nat. I 4), und seine These von der benevolentia als dem Generalmotiv alles Lebens der Menschen unter einander[2]) richtet ihre Spitze gegen Hobbes.

Er zieht den Ausdruck Wohlwollen dem Begriff der Liebe vor, weil dadurch schon ausgedrückt sei, dass es sich nicht um ein Gefühl oder eine Summe von Gefühlen handle, sondern um ein Handeln, wobei die recta ratio und die wohlwollende Neigung in einem harmonischen

1) Vgl. F. E. Spaulding, Cumberland als Begründer der engl. Ethik. Diss. Lpz. 1894.

2) Er begründet den Trieb zur Geselligkeit an Hand von Analogieen aus dem Wesen des Organismus mit seinen einzelnen Funktionen; näheres vgl. de leg. nat. II 20, 28.

Verhältnis stehen. Das Mitleid gilt ihm daher besonders als wirksames Motiv zur Hilfe an Armen; wie Locke deutet er auf die spontane Äusserung des Mitleids bei Kindern als Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Sympathie, die für die Menschen charakteristisch sei (de leg. nat. II 19, 26).

Wenn das Mitleid im ganzen zurücktritt, so hat dies seinen Grund in einem starken Intellektualismus[1]) Cumberlands und in der erwähnten Betonung des Aktiven, die das Mitleid als passives Gefühl nicht ohne Vorbehalt loben kann.

Auch

Locke[2])

wendet sich gegen den einseitigen „Egoismus" des Hobbes; er kennt neben der Selbstliebe noch andere Triebfedern der menschlichen Seele; darum denkt er sich auch den Naturzustand friedlich, nicht wie Hobbes als Kampf aller gegen alle; nach Locke herrschte damals allgemeine „Freiheit und Gleichheit" (Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos. X p. 436 f.). Für Hobbes war im Naturzustand „homo homini lupus"; Locke sieht die Menschheit im Bilde einer friedlich weidenden Herde. Im Gegensatz zu jenem setzt er offenbar in der ursprünglichen Anlage des Menschen soziale Neigungen voraus, und hat mit solchen Gedanken die englische Aufklärung wesentlich beeinflusst.

Das Mitleid ist meines Wissens nicht ausdrücklich genannt, doch sieht er in seinem Widerspiel, der Grausamkeit, etwas ganz Sekundäres, Unnatürliches, der ursprünglichen Anlage Fremdes. Er fragt (Thoughts on education § 16): „Wie kommt diese Neigung zur Grausamkeit in die Seele des Kindes?" Sich freuen an der Qual eines Tierleins ist — das steht ihm fest — eine künstlich eingeführte Neigung. Falsche Gewöhnung, unzweckmässige

---

1) Für die Betonung des Aktiven und die Schätzung des vernünftigen Lebens beruft er sich oft auf die Stoa.

2) Literatur: H. Winter, Darlegung u. Kritik der Lockeschen Lehre vom empirischen Ursprung der sittl. Grundsätze; Diss. Bonn 1883. E Schärer, J. Locke. Lpz. 1860. F. Heman, Gesch. d. neueren Pädagogik. Osterwieck 1904.

Geschichtserzählungen (wo grosse Eroberer gepriesen werden, die doch nichts als Menschenschlächter waren) bringen derartige Vorstellungen in das Bewusstsein des Kindes, und so wird diese verkehrte Gemütsverfassung grossgezogen, statt dass man die natürlichere gegenseitige Neigung zu Mitleid und Güte begünstigt[1]).

3. Die Aufklärung im 13. Jahrhundert.

Das Zeitalter der Aufklärung hat dem Menschen in besonderer Weise seine Aufmerksamkeit zugewandt; die Denker der verschiedenen Nationen haben sich bemüht, nicht nur die intellektuellen, sondern auch die emotionellen Fähigkeiten des Menschen ihrem Wesen nach zu erkennen, ihrem Ursprung nach zu erklären und nach ihrer Bedeutung für das Leben des einzelnen und der Gesellschaft zu werten. Es ist daher leicht verständlich, dass in dieser Periode ein Gefühl wie das Mitleid eingehender behandelt wird.

a) Englische Aufklärung.

Schon im 17. Jahrhundert haben englische Denker wie Cumberland die Bedeutung altruistischer Gefühle betont; vgl. p. 60 f.; wenn im 18. Jahrhundert diese Gedankenrichtung zu dem Versuch führt, solche sozialen Neigungen als die konstituierenden Elemente alles gesunden Lebens der menschlichen Gesellschaft anzusehen, und endlich (bei Hume und Smith) die „Sympathie" zum Masstab der Moral zu machen, so war eine hohe Wertung des Mitleids nach seinem altruistischen Moment (vgl. II A. 3) die notwendige Folge.

In den ersten Anfängen der englischen Aufklärung verhindert der nachwirkende Intellektualismus des 17. Jahrhunderts eine tiefere ethische Wertung des Gefühlslebens.

---

1) Wo solche Neigung zur Grausamkeit sich zeige, müsse sie beizeiten bekämpft werden; denn wem in jungen Jahren Rücksichtslosigkeit gegen Vögel und Schmetterlinge zur Gewohnheit wird, der wird später gegen die eigne Gattung nicht Mitleid und Güte üben. Um die verhängnisvolle Macht der Gewohnheit auf diesem Gebiet zu veranschaulichen, wird aus dem Rechtsgebiet die Verordnung erwähnt: „ein Metzger darf nicht Geschworener sein".

Nach

Clarke

soll der Mensch gemäss dem Gesetz der Schicklichkeit (fitness) zu allen Dingen in einem ganz bestimmten Verhältnis stehen; dies ist nur möglich gegenüber andern Menschen, wenn wir uns in dieselben hinein denken und ihnen Wohlwollen entgegenbringen (an verschiedenen Stellen seines „Discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion").

Wenn auch

Wollastons

Philosophie mit der von Clarke in wesentlichen Punkten übereinstimmt[1]), so fällt doch für ihn mit dem sittlichen Ziel der Wahrheit[2]) das der Glückseligkeit zusammen; die vernunftgemässen Handlungen bringen Lust. Durch dieses emotionale Moment in seiner Ethik gelangt er trotz seines Intellektualismus zur Schätzung des Mitleids und andrer sozialer Gefühle, mit bewusster Antithese gegen Hobbes und (zuweilen auch) die Stoa.

Die compassion (The religion of nature, Sect. VI, ed. London 1750, p. 258 ff.) ist nach ihm die charakteristische Fähigkeit des Menschen gegenüber dem Tier; daher ihre allgemeine Verbreitung und Anerkennung. Der Consensus gentium spricht zu ihren Gunsten: griechische Philosophen, jüdische Gelehrte wie Rabbi Akiba und andere werden in Menge zitiert, und es ergibt sich, dass das Mitleid überall hochgeschätzt wird und allen Menschen eigen ist, die nicht durch Rachsucht oder falsche Philosophie verwirrt sind. Ein Beispiel für letzteres sieht er in Seneca, von dem er sagt: Seneca seems only to quibble, wenn er die clementia empfehle, aber die misericordia verwerfe[3]) (vgl. p. 25). Auch der grausamste Tyrann mit

---

1) Die sittlichen Normen sind uns gegeben in der Anordnung aller Dinge nach bestimmten Verhältnissen; jede Handlung, die dagegen verstösst, ist unwahr und daher schlecht.

2) Näheres über diesen Intellektualismus vgl. F. Vorländer a. a. O. p. 382 ff.

3) Nach Homer sind es gerade die besten Männer, die

einem „versteinerten" Herzen wird vom Mitleid übermannt, wenn er — frei vom Affekt der Grausamkeit — als unbefangener Beobachter der Tragödie zusieht. So entspricht es also allgemein der menschlichen Natur „to be affected with the sufferings of other people"; das Gegenteil ist unmenschlich. (Die Fortsetzung der Abhandlung beweist, welch grossen Nutzen das Mitgefühl in den Sorgen und Gefahren des einzelnen mit sich bringt.)

Die genauere Beobachtung der menschlichen Gefühle führte zu eingehenden Untersuchungen über ihren Ursprung aus egoistischen oder altruistischen Regungen. Auf das Verhältnis zwischen egoistischen und altruistischen Gefühlen geht

Shaftesburys[1])

Theorie von dem anzustrebenden harmonischen Gleichgewicht (ballance) der beiden natürlichen Regungen, eben der wohlwollenden (kindly or generous-) und der selbstischen (private or self-affection); (vgl. die Thesen in „Virtue or Merit, Tom. II p. 98 f.); [edit. London 1753]. Um ein Gleichgewicht im mathematischen Sinn handelt es sich dabei nicht; die altruistischen Neigungen werden stark betont; sie sind die natürlichen Neigungen katexochen; ihr Fehlen macht elend, sie sind das einzig wahre Mittel zu frohem Selbstgenuss und echter Lebensfreude, was im folgenden ausführlich nachgewiesen wird (l. c. p. 99 ff.)[2]).

---

leicht Tränen des Mitleids vergiessen: „*ἀγαθοὶ ἀριδάκρυες ἄνδρες*". Vgl. p. 1 Anm. 3.

1) Vgl. G. Spicker, Die Philosophie des Grafen v. Shaftesbury. Freiburg i. Br. 1872.

2) Bei den selbstischen Neigungen dagegen wird nur das Negative betont: sie machen den Menschen elend, wo sie dominieren (misery and ill); daher der Protest gegen jene neuern Philosophen, die Menschenliebe, Vaterlandsliebe . . . als Selbstliebe deuten wollen (T. II p. 58 f.). Eine solche Auffassung scheint ihm ganz ungeheuerlich; er fühlt die ganze Welt in einer Harmonie sympathetisch verbunden (ähnliches bei Cumberland, p. 60 Anm. 2); das Mitleid z. B. erscheint ihm so natürlich wie die Verdauungsfunktion des Magens, die Sekretion gewisser Drüsen

Einer solchen Wertschätzung der sozialen Neigungen ist das Mitleid willkommen.

Das Mitleid (pity) liegt so tief in der Natur des Menschen begründet, dass es unmittelbar nach vollbrachter Tat der Rache den Übeltäter übermannt, sodass sein Hass sich gegen ihn selbst kehrt; fehlt es ganz, so fehlt damit jede natürliche Neigung, es fehlt einem solchen Menschen für immer Friede und Glückseligkeit. Als Verehrer des Mitleids betont Shaftesbury dessen aktive Seite (T. II p. 88). Durch diese Betonung des Aktiven steht dem Autor die freudige Befriedigung des glücklichen Helfers nach vollbrachter Tat so sehr im Vordergrund, dass in diesem Zusammenhang das depressive Moment im Mitleid völlig zurücktritt. Für Shaftesbury sind alle altruistischen Neigungen erhebend, erfreuend; T. II p. 101 wird das Mitleid unter den sozialen Neigungen ausdrücklich genannt, die alle als erfreuend dargestellt werden (vgl. a. a. O. Book II Part. II). Es mag hinzukommen, dass dem Ästhetiker das tragische Mitleid mit seinen stark hedonischen Zügen im Vordergrund steht (vgl. auch Giessler, a. a. O. p. 21 f.).

Daneben finden sich jedoch andere Gedankengänge, in denen Shaftesbury dem Mitleid skeptischer gegenübersteht (T. II p. 87). Er warnt vor dem Übermass[1]) dieses Affektes, denn dadurch könnte dieser seinen eigentlichen Zweck, die Hilfeleistung, verfehlen. In Anlehnung an die Stoa wird die Sympathie in Trauerfällen kritisch beleuchtet und auf Eigenliebe zurückgeführt. In den Pensées et réflexions heisst es: „La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui; on pleure pour être plaint, pour être pleuré . . .“; ja es klingt ganz nach Hobbes, wenn p. 321 das Mitleid als Vorgefühl unsrer

---

usw.; doch kann gerade bei dieser Natürlichkeit der altruistischen Neigungen deren Erklärung plötzlich in eine egoistische umschlagen, wie das bei ihm selbst für das Mitleid geschieht, vgl. unten.

1) Die für Shaftesbury so wichtige „Harmonie“ muss gewahrt bleiben.

eignen Übel in andern bezeichnet wird; wir eilen zu Hilfe, um sie zur einstigen Gegenhilfe zu verpflichten; so sind diese Dienste an andern Dienste an uns selbst.

Shaftesbury fand wohl diese Gegensätze bei sich selbst; er erlebte die Freude selbstlosen Mitgefühls, darum preist er sie mit Cumberland gegen Hobbes; anderseits wusste er aus eigenster Erfahrung, wie oft das leidenschaftliche Mitleid mit selbstsüchtigen Regungen verquickt ist und sein Ziel verfehlt.

So findet das Mitleid (wie übrigens in ähnlicher Weise der religiös-ästhetische Enthusiasmus, vgl. T. I III 3) eine doppelte Beurteilung. Er hat nicht das Bedürfnis, beide Urteile auszugleichen oder ihr Verhältnis zueinander klarzulegen[1]); er lässt als Ästhetiker Licht und Schatten stehen, wie gerade die Kontrastwirkung eines der wirksamsten Mittel seiner Darstellung gewesen ist.

Wenn Shaftesbury, der sich sonst bemüht, den hohen Wert sozialer Neigungen zu preisen, angesichts des Mitleids gewisse Einschränkungen macht, so muss umgekehrt sein Antipode

Mandeville,

der die moralische Echtheit eben jener unselbstischen Neigungen in Frage zieht, angesichts des Mitleids gewisse Konzessionen machen; es soll der „Tugend am nächsten stehn".

Beide stimmen darin überein, dass die Affekte im Menschenleben eine grosse Rolle spielen. Gegenüber Shaftesburys optimistischer Theorie von den menschlichen Handlungen (in Mandevilles Dialogen durch die undankbare Rolle des Horace vertreten) erklärt Mandeville in seiner „Bienenfabel"[2]): Tugend im Sinne echter, selbstloser Neigungen usw.

---

1) pity und compassion werden durchaus synonym gebraucht; es ist also nicht daran zu denken, dass sie bei Shaftesbury verschiedene Regungen bezeichnen, die dementsprechend verschieden beurteilt werden könnten.

2) Über den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieses Werkes vgl. D. Goldbach, B. de Mandevilles Bienenfabel, Diss. Halle

gibt es nicht. Die Gesamtheit der menschlichen Leidenschaften, die ihrem wahren Wesen nach im Sinn der konventionellen Moral nicht Tugenden, sondern Laster genannt werden sollten, bildet die treibende Kraft jedes blühenden Kulturstaates [1]).

„Das Mitleid (sagt Mandeville im Kommentar zur Bienenfabel, vgl. Anm. 1) ist zwar die schönste und am wenigsten gefährliche unserer Leidenschaften, aber nichtsdestoweniger eine Schwachheit unserer Natur, ebenso wie Zorn, Ehrgeiz oder Furcht." Das Mitleid ist eine Schwäche, daher sind auch „les esprits les plus faibles", wie Frauen und Kinder, am empfindsamsten nach seiten des Mitleids (pitié), am leichtesten für das Mitgefühl (compassion) zu haben. Ein drastisches Beispiel soll die Eigenart und zugleich die Beschränktheit des Mitleids zeigen (T. II p. 27): Ein Gefangener muss untätig zusehen, wie vor seinem Fenster ein kleines, unschuldiges Kind von einem heisshungrigen Mutterschwein langsam gefressen wird; er sieht, wie dieses ihm die Knochen zerbricht, das hervorquellende Blut schlürft und mit seinem Rüssel in den Eingeweiden wühlt. Bei diesem Anblick steigert sich das Mitleid des Gefangenen zu einer furchtbaren Qual [2]).

1886; der englische Text der eigentlichen Fabel findet sich ebenda p. 8—19.

1) Der Kommentar zur Bienenfabel [zitiert nach der Pariser Ausg. von 1740] belegt diese Auffassung durch Tatsachen der Erfahrung, wobei die einzelnen menschlichen Leidenschaften vorgenommen werden. Uns interessiert hier die Behandlung des Mitleids, das übrigens auch im 4. Dialog (T. III p. 223) als einer der heftigsten Affekte aufgeführt wird, die am leichtesten zu Tränenausbruch führen.

2) Dieses Beispiel scheint mir zu raffiniert; der Affekt des geschilderten Vorgangs ist nicht wirklich Mitleid, sondern eher ein Gefühl, das dem „Schauder" des Aristoteles nahe kommt. (Mandeville selbst redet von der Qual, die der Vorgang erweckt.) Ein harmloseres, naiveres Beispiel würde das Mitleid besser veranschaulichen. Richtige Momente sind ohne Zweifel: die Unschuld des Kindes, der Anblick der organischen Verletzungen und das Hören des Stöhnens als Mitleid-steigernd; die Untätigkeit als Unlust-steigernd; vgl. II A. 4.

Charakteristisch soll (nach diesem Beispiel beurteilt) die Passivität des Mitleids sein (vgl. dazu II A, 1 a, 3 b).

Ausserdem weist Mandeville auf andre Schranken des Mitleids hin (vgl. II A 1 b über die Sinneswahrnehmung, Partikularität des Mitleids). Der Vorgang muss in nächster Nähe stattfinden (nur wer starke Phantasie hat, kann „auf Distanz" bemitleiden); sehe ich wie einer zur Hinrichtung geführt wird, so ergreift mich kein Mitleid; wohl aber, wenn ich aus unmittelbarer Nähe zusehen muss, und gar noch sein Seufzen höre; vgl. im systematischen Teil l. c.; gesteigert wird also das Mitleid mit der Zahl der Sinne, die den Vorgang wahrnehmen. So ist es von einer Menge äusserer Faktoren abhängig, die zufällig sind.

Freilich nützt diese Leidenschaft (wie alle übrigen) der menschlichen Gesellschaft; aber eine „Tugend" ist sie darum nicht: Wer eine Tat des Mitleids vollbringt (z. B. die Rettung eines Kindes vom Feuertode), erwirbt sich damit kein Verdienst; er folgt einer natürlichen Leidenschaft; im Unterlassungsfalle träfe ihn ein inneres Unbehagen, und die Selbstliebe[1]) zwingt ihn im voraus, dasselbe zu meiden. So nützt er unbewusst der Menschheit; aber ethisch ist seine Tat indifferent, „ni bonne, ni mauvaise". Damit soll der Nutzen des Mitleids gar nicht bestritten werden, ja Mandeville sagt, die Gesellschaft könnte gar nicht bestehen, wenn nicht das Mitleid eine so grosse Verbreitung hätte. Anderseits aber kann dieser Affekt — eben infolge seiner Beschränktheit — bedenkliche Folgen haben: oft hat das Mitleid die Rechtschaffen-

---

1) Das Lebenswerk des Menschen ist ja „le soin de sa propre conservation" (T. II p. 172); dem Trieb zur Geselligkeit mit allen seinen Variationen liegt die Furcht vor Gefahren zugrunde, und der Drang, zur Befriedigung seiner Leidenschaften sich mit Hilfe andrer bessere Lebensbedingungen zu schaffen. Mandeville bleibt aber dabei ganz an der Oberfläche; warum es für den Egoisten so starke Unlust bringen soll, wenn er das Kind nicht vom Feuertod rettet, untersucht er nicht; er sieht nur die Ich-beziehung, nicht das Band, das im Mitleid das „Ich" mit dem „Du" verbindet.

heit der Richter untergraben, die Sicherheit der Ärzte vermindert, und in unzähligen Fällen die Eltern verhindert, in der Kindererziehung die nötige Strenge anzuwenden.

Die Behandlung des Mitleids bei Mandeville zeigt, dass er vor allem eine kritische Stellung gegen Shaftesburys ästhetischen Optimismus von der Häufigkeit und Natürlichkeit selbstloser Handlungen einnimmt.

Die negative These von der konventionellen Moral als Aftermoral und der angeblichen Tugend als Laster steht im Vordergrund; aber sie ist nur die eine Seite seiner Position: er setzt doch voraus, dass es eine Tugend gibt, wie könnte er sonst sagen „la pitié est la plus aimable des passions et qu'elle approche le plus de la vertue". Wie könnte andererseits das Mitleid der Rechtschaffenheit der Richter, den Erziehungsgrundsätzen der Eltern usw. gefährlich werden? Es würde neben andern passions das Räderwerk des Staates treiben, bald schwächere Leidenschaften überwältigend, bald von stärkeren übertönt, aber dies alles könnte nicht als nachteilig gedeutet werden.

Mandeville setzt also faktisch Masstab und Ziele der echten Moral voraus, um damit die konventionelle Scheinmoral zu kritisieren. Mit diesem Masstab gemessen hat das Mitleid für ihn gewisse Licht-, aber auch gewisse Schattenseiten (vgl. dazu Montaigne, p. 48).

Ähnlich wie Shaftesbury predigt

Butler[1])

den Wert des Mitleids, nicht ohne vor den Schattenseiten des Affektiven zu warnen. Seine Predigt „upon compassion" (Serm. V p. 81 ff. [sermons preached at the Rolls Chapel ed. London 1736]) hat den Text Röm. 12, 15: *χαίρειν μετὰ χαιρόντων κλαίειν μετὰ κλαιόντων.* Sie wird eröffnet durch eine Polemik gegen Hobbes (l. c. p. 82 Anm.); er protestiert gegen die modernen Systeme, die das menschliche Herz auf eine Formel bringen möchten, statt seine mannigfachen

1) Vgl. Carran, La philosophie religieuse en Angleterre. Paris 1888. J. C. Ayer, Versuch einer Darstellung der Ethik J. Butlers. Diss. Lpz. 1893.

Regungen zu beachten. Ähnlich wie Shaftesbury unterscheidet er „two capacities", the private and the publick (p. 81)[1]).

Unter den sozialen Neigungen spielt die „compassion" als Mit-Leid eine hervorragende Rolle (daher auch der Titel der Abhandlung). Der analoge freudige Affekt (vgl. den Text der Predigt) tritt seiner Bedeutung nach ganz zurück[2]).

Mitleid, compassion, ist ein viel stärkerer Affekt als blosses Wohlwollen (benevolence); im Gegensatz zu den Stoikern, die die Affekte ausrotten wollten, wird das aktive Moment im Mitleid zu dessen Gunsten betont; Gott selbst hat die Affekte in den Menschen gelegt; das Mitleid soll das Leid des andern heben und kann „prophylaktisch" den Racheschnaubenden von der unüberlegten Tat zurückhalten; das Mitleid ist überaus notwendig, sonst ginge jeder gleichgültig seinen Weg, ohne sich um die andern und ihren Schmerz zu kümmern (diese teleologisch-theozentrischen Ausführungen des Theologen Butler erinnern ganz an Lactanz, vgl. p. 31 f.).

Anderseits wird unter Anlehnung an stoische Gedanken das Irrationale am Mitleid kritisiert; Übermass des Mitleids ist schädlich und kann den eigentlichen Zweck, die Abhilfe fremder Not, vereiteln (vgl. ähnlich Shaftesbury, p. 65 f.); ja als richtiges Gegengewicht hat Gott den Trieb zur Rache in den Menschen gelegt; so können sich beide, Mitleid und Rache, gegenseitig in Schranken halten[3]).

---

1) Näheres vgl. Ayer a. a. O.

2) Dies zeigt schon der Sprachgebrauch, wo der Begriff der „Mit-Freude" stets umschrieben werden muss (to rejoice in the good of others., vgl. Aristot.). Die analoge Wortbildung zu condoleance —, congratulation habe ihren Ursprung nicht in wirklichen Gefühlen, sondern nur in äussern Umgangsformen.

3) Dieser teleologische Grundton klingt durch das Ganze hindurch, selbst die Rache ist hier teleologisch verwendet, weil alle Affekte von Gott dem Menschen anerschaffen sein sollen um ihn auf dem rechten Weg zu erhalten. Die Art des Gedankengangs lässt fast Bekanntschaft mit Lactanz vermuten.

Hutcheson[1])

tritt noch entschiedener für das Mitleid ein; allerdings gehöre es zu den unruhigen, partikulären[2]) Leidenschaften; aber sein Gefühlscharakter ist ihm willkommen, und er sieht in der psychologischen Notwendigkeit dieses Gefühls nicht ein Merkmal sittlicher Minderwertigkeit, sondern echter Urwüchsigkeit; genauer wird diese Frage behandelt l. c. I Bd. II § 3. Das Mitleid stellt sich mit Notwendigkeit ein, sobald wir Traurigkeit und Elend anderer sehen oder davon wissen, und dauert so lange, als keine entgegengesetzte Leidenschaft es verhindert. Dieses Leiden tritt ein ohne Rücksicht auf den Vorteil, der uns selbst aus dem Beistand erwachsen könnte, oder auf den Verlust, der zu fürchten wäre, wenn das Elend fortdauerte.

Als Beweis dafür dient die Gewalt des Mitleids bei Kindern, wo die Berechnung eines Vorteils nicht anzunehmen ist; ebenso die Rührung der hartherzigsten Menschen, wenn sie schauerlichen Auftritten beiwohnen[3]). Das Mitleid beruht eben auf einem unmittelbaren Gefühl, mit dessen Natur eigentlich ein Imperativ zum Mitleid unvereinbar scheint (pass. IV § 1); so kann es vorkommen, dass einer sich solche grossmütige, zärtliche Neigungen wünscht, ohne sie darum zu besitzen (moral I B. III § 3). Befehl und Wunsch helfen da nicht.

Das Ziel des Mitleids (vgl. d. Teleologie Butlers, p. 70) ist offenbar die Erleichterung fremder Not; darum hat

---

1) R. Rampendahl, Eine Würdigung der Ethik Hutchesons. Diss. Lpz. 1892. W. R. Scott, Hutcheson. Cambridge 1900.

2) Diese können mit den grossen, ruhigen Leidenschaften in Konflikt geraten, so das Mitleid mit der Vaterlandsliebe usw. (vgl. Sittenl. d. Vernunft, II Bd. II § 3; ebenso I Bd. IV § 10[3]).

3) Gewiss setzen Mitleid und Wohlwollen die Kenntnis andrer, empfindender Wesen voraus, entstehen aber darum nicht aus der Meinung, dass jener Glück und Unglück auch das unsrige sei, sondern es sind Bestimmungen unsrer Natur, die aller aus Eigennutz getroffenen Wahl vorhergehen, und uns zum Handeln treiben, sobald wir nur eine Anschauung haben vom fremden Elend (vgl. „Natur u. Beherrschung der Leidenschaften", zit. als „pass.", IV § 2).

auch das Mitleid mehr Gewalt als die Mit-freude, weil die letztere an sich kein Motiv zur Tat enthält, vgl. p. 70.

Die uneingeschränkte Wertung des Gefühlscharakters des Mitleids stimmt zu Hutchesons Begründung der Moral auf ein unmittelbares, ursprüngliches Gefühl; was dieses Gefühl empfiehlt, bildet den Inhalt der Tugendlehre, während die blosse Übereinstimmung mit der Wahrheit oder gewissen Vernunftgründen die solchen Taten folgende innere Befriedigung nicht erklärt (moral I B. IV § 3; XI § 2)[1]).

Eine solche Gefühlsethik ist einem empfindsamen Gemüt[2]) entsprungen; es offenbart sich in dem innigen Verhältnis Hutchesons zur Natur, wenn er seine Abhandlung „von der besten Art, unsre Begierden zu beherrschen" schliesst mit den Worten: „wie vieles dem ähnliches nehmen wir nicht in der Welt wahr? welche grossmütige Sympathie, Mitleiden und gemeinschaftliche Freude; pflegt nicht auch der blühende Zustand der unbeseelten Teile der Natur uns mit Freude zu erfüllen . . ."; (vgl. die Natursympathie bei Augustin, p. 36; anders Geulinx p. 54 Anm. 1; ferner II A 3).

Wie Hutcheson sieht auch

Hume[3])

im „Organismus menschlicher Gefühle und Neigungen" die Grundlage für alles Tun und Lassen der Menschen.

Dem Mitleid (compassion synonym gebraucht mit

---

1) Vgl. die Polemik gegen die stoische Apathie und gegen Wollastons Intellektualismus; pass. IV § 5[2]; pass. III.

2) Die gemeinsamen Gefühle der Freunde, Landsleute usw. werden in lebhaften Farben gemalt. Über den nachweisbaren Einfluss der Verheiratung Hutchesons auf seine ethisch-ästhetischen Darstellungen vgl. R. Scott a. a. O. p. 24 f. An Stellen wie moral. I B. VI § 5 hat man den Eindruck, als wollte er selbst am liebsten den sympathetischen Leiden und Freuden entrinnen, sei es aber nicht im Stande.

3) Literatur: L. Ohlendorff, Humes Affektenlehre. Diss. Erlangen 1904. J. J. Martin, Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume. Diss. Halle 1905. F. Jodl, D. Humes Leben u. Philosophie. Halle 1872.

pity) widmet er das VII. Kapitel des II. Buches seines „Treaty of human nature".

Mitleid ist ein „Leid" (misery) über das Unglück andrer, ohne das Freundschaft, Liebe zu Landsleuten usw. diese Betrübnis nahelegt; es kann Personen betreffen, die uns völlig fremd sind, denn diese Leidenschaft (passion) beruht auf einer allgemeinen Sympathie von Mensch zu Mensch. Die Seelen der Menschen sind einander ähnlich; die Übertragung solcher Gefühlszustände wie das Mit-leid erfolgt, wie wenn bei zwei gleichgespannten Saiten die Schwingung der einen der andern sich mitteilt.

Im einzelnen Fall kommt die Sympathie mit dem Schmerz des andern nach Hume folgendermassen zustande: Durch Sinneswahrnehmung erhalten wir mittelst der imagination[1]) Kenntnis von dem Vorgang; das Resultat ist ein Gedanke, eine „Erinnerungsvorstellung", eine „Idee"; dieselbe wird nun, da es sich um ein Gefühl handelt, durch subjektive Bewusstseinstätigkeit zu der an Intensität weit stärkeren „impression", deren Lebhaftigkeit so gross ist, als fühlten wir eignen Schmerz.

Diese stufenweise, durch Zwischenstadien fortschreitende Steigerung der „idea" zur „impression"[2]) vollzieht sich vor allem unter Mitwirkung der Ähnlichkeit[3]), die uns mit allen Menschen (auch den uns nicht besonders sympathischen) verbindet, doch spielt auch Kontiguität [örtliche und zeitliche Nachbarschaft] — man denke an die Abnahme des Mitleids mit der Entfernung, und Kausalität — erhöhte Sympathie bei Verwandten usw. eine nicht unwesentliche Rolle. (B. II, III 6.)

Für die hohe Bedeutung der imagination („Vorstellungskraft"?) bei diesem Erlebnis spricht die Mitleids-

---

1) Imagination bei Hume ist schwer wiederzugeben; dass es nicht die „Phantasie" in unserem Sinn sein kann, zeigt die Bemerkung, der Vorgang müsse sich in der Nähe abspielen; denn der Phantasie würde doch durch die Entfernung keine Schranke gesetzt.

2) Vgl. die Abhandl. v. d. Leidensch. III 1. 4.

3) Vgl. oben die zwei gleichen Saiten.

fähigkeit der Frauen, die in ihrer Schwäche („infirmity“) für Wahrnehmungseindrücke besonders „impressionable“ sind, wie sie ja beim Anblick eines Degens in der Hand ihres besten Freundes in Ohnmacht sinken können („on the passions“; B. II, II 7); bei den Tieren dagegen tritt das Mitleid gegenüber andern Leidenschaften zurück, eben weil es einen höheren Grad von imagination erfordert[1]). (B. II, II 12.) Der Zusammenhang des Mitleids mit der Ähnlichkeit usw. spricht ganz gegen die These jener Philosophen, die das Mitleid auf verstandesmässige Reflexionen egoistischer Art zurückführen wollen[2]).

Die Beschränktheit des Mitleids bleibt Hume nicht verborgen (B. II, II 7): die mitleiderregenden Vorgänge spielen sich in einer gewissen Zone ab; der Intensitätsgrad der Vorstellung muss nach ihm so hoch sein, dass die Vorstellung des fremden Unglücks nicht als solche bleibt, sondern zu einer selbstgefühlten „impression“ wird kraft ihrer eignen Intensität; z. B. erzeugt ein gewisser Grad von Armut Verachtung, ein höherer dagegen Mitleid. Die Kraft (force) der impression kann aber auch zu stark sein und dadurch ihre Wirkung einbüssen; das gegenwärtige Übel kann durch seine Furchtbarkeit die Aufmerksamkeit so sehr fesseln, dass Sympathie nicht möglich ist[3]).

Wenn das Mitleid also durchaus nicht zu wachsen braucht mit der objektiven Grösse des Übels, so steht es

---

1) Diese Bemerkung lässt darauf schliessen, dass imagination nicht bloss eine emotionale Fähigkeit bedeutet, sondern zugleich eine intellektuelle; unser „Einbildungskraft“ hatte vielleicht ursprünglich diese volle Bedeutung.

2) Die Ableitung des Mitleids aus Egoismus weist Hume energisch zurück; doch sind ihm aus der Erfahrung gewisse Zusammenhänge dieser Art nicht unbekannt: das hedonische Gefühl eines gewissen Mitleids (a kind of pity) kann entstehen, wenn fremdes Unglück auf der Folie eignen Glücks ein gesteigertes Wohlgefühl im Subjekt hervorbringt.

3) Der zum Schaffot geführte Verbrecher wird leicht durch Sympathie — zumal von seiten der Frauen — idealisiert, während die der Exekution beiwohnenden keinerlei zärtliche Gefühle empfinden, sondern eine Art Schauder; vgl. p. 18.

nach Humes Beobachtung auch zum Bewusstsein des Leidenden in einem merkwürdigen Verhältnis; die Stärke des Mitleids (auf seiten des Subjekts) ist oft indirekt proportional dem Schmerzbewusstsein des Leidenden. Kommt ein Mann von Verdienst ins Unglück, so wird er bemitleidet nach Analogie andrer und man übersieht die Grösse seines Geistes; je weniger dagegen der Leidende (vielleicht als Schlafender, oder ein Kind, das die Tragweite der Vorgänge nicht kennt) sein Unglück fühlt, desto grösser kann unser Mitleid sein. Die Steigerung unseres Affektes kommt dabei auf Rechnung des Kontrastes zwischen der normalen Angst in solchen Fällen, verglichen mit der Sicherheit jener ahnungslosen Leute; dieser Kontrast wirkt besonders stark auf unsere „imagination". (Human nature B. II, II 7.)

Dies sind die wesentlichen Beobachtungen Humes über das Mitleid[1]); es hat nach Hume einen hohen Wert und gehört zu denjenigen Affekten, die uns sagen „was gut und böse ist".

Die psychologische Erklärung für die Entstehung des Mitleids findet Hume vor allem in der Ähnlichkeit des Leidenden und des Mitleidenden; sie führt zur „Sympathie" zwischen dem eignen (vorher indifferenten) „Ich" und dem leidenden „Du". Dieses psychische Erlebnis der Sympathie hat

Smith

im Anschluss an Hume eingehend analysiert und wie dieser zum ethischen Masstab menschlicher Handlungen gemacht.

Er sagt (Theorie of moral sentiments T. I sect. I C. 1 of sympathy): pity and compassion are words appropriated to signify our fellow-feeling with the sorrow of others;

---

1) Als Beispiele für feine psychologische Beobachtung sympathetischer Regungen vgl. man noch die Untersuchungen über die Sympathie der Tiere, Treat. Nature I. III 16. human understand. IX; hum. nature B II part. II sect. 4 zeigt er, warum bei den Kindern erster Ehe die Mutter bei ihrer Wiederverheiratung mehr an gefühlsmässiger Zuneigung verliert als der Vater im analogen Fall usw.

sympathy, das ursprünglich denselben Sinn gehabt habe, bezeichne jetzt den Eindruck, den irgendwelche fremden Affekte auf uns machen.

Die hohe Bedeutung dieser Sympathie für Smith's System ist bekannt; zur Veranschaulichung derselben greift er oft zu Fällen, wo es sich um Sympathie im ursprünglichsten Sinne handelt, um pity and compassion, weil in solchen Beispielen die ihm so wichtige Beziehung zwischen dem vom Affekt Befallenen und der analogen Wirkung im Zuschauer am frappantesten zutage tritt; z. B. in der grundlegenden Erörterung sect. II, Cap. 1 dient dazu das Mitleid mit körperlichen Leiden.

Die besondere Intensität der depressiven Sympathie zeigt er folgendermassen: Sympathie (im Sinne eines allgemeinen Mitgefühls) kann der Unbeteiligte kaum empfinden mit Verliebten in ihrem Glück, so dass die Äusserungen ihrer Freude ihm eher lächerlich vorkommen; sobald aber „die Liebe tragisch wird", entsteht in uns die mächtige Sympathie des Mitleids. (Part. I sect. II C. 1—2.) Überhaupt wird die Mit-freude leicht durch das Gefühl des Neides paralysiert, Mit-leid bietet eher eine reine Sympathie.

Zur Erklärung der Intensität altruistischer Affekte hatte schon Hume gelegentlich angedeutet, was Smith genauer ausführt: selbstische Affekte wie Zorn usw. erregen nur schwache Sympathie; denn angesichts des Zornigen teilt sich in der Seele des Zuschauers die Sympathie zwischen dem Interesse für den Zornigen und der Teilnahme mit dem Gegenstand seines Zorns (Kap. 4), während sich die Kraft beim geselligen Affekt verdoppelt; Hass gegen den Urheber des Unheils und „Sympathie" mit dem Opfer weisen nach derselben Richtung. Der „Zuschauer" spielt bekanntlich in Smiths Ethik eine grosse Rolle; wenn Smith wie einst Hobbes das Bild vom Wettlauf gebraucht, fügt er hinzu: „aber keiner darf den andern niederrennen, sonst hat der Leidende die Sympathie des Zuschauers auf seiner Seite".

Wie Hume und Smith behauptet

Ferguson,

dass die selbstlosen Neigungen echtes Glück bringen.

In dem Kapitel „of happiness" (Essay part. 1 sect. 8) sagt er, jeder wohlwollende Affekt müsse in uns das Gefühl der Freude und Befriedigung erregen (enjoiment and satisfaction). Der Grund, weshalb auch depressive Affekte dieser Art eigentlich Freude erregen, ist der, dass sie als Motiv dienen zur Tätigkeit, dieser Quelle aller Freude für die Menschen. Das hedonische Moment würde also hier aus der aktiven Tendenz des Mitleids erklärt (vgl. die Ausführungen in den Principes, Vol. II; siehe p. 72).

Home[1]),

der Ästhetiker, dem vor allem das tragische Mitleid naheliegt, wo das aktive Moment zurücktritt, will die Lust in depressiven Affekten anders erklären.

Dubos hatte auf ästhetischem Gebiet eine ähnliche Theorie aufgestellt wie Ferguson in seiner ethischen Abhandlung. In seinen „réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique" (Paris 1719) behauptet Dubos, dass der Mensch, — zur Tätigkeit geschaffen — jeden Gegenstand aufsuche, der unsere Leidenschaft reizt und die gewünschte (innere) Erregung bringt.

Home äussert sich dazu in der Abhandlung Essai I „Von der Neigung der Menschen, sich mit unglücklichen Gegenständen zu beschäftigen": wenn Dubos sagt, das Bedürfnis nach Tätigkeit und innerer Erregung sei so gross, dass bei seiner Befriedigung der Schmerz nicht angeschlagen werde, den der tragische Anblick z. B. erzeuge, so erklärt Home anders; es gibt zweierlei Paare von Gefühlsgegensätzen: einerseits angenehme Gefühle (pleasant impressions) und unangenehme Eindrücke (painful impressions); anderseits solche, die mit Zuneigung (desire) und solche, die mit Abneigung (aversion) verbunden sind. Mitleid liefert ein Beispiel für die Kreuzung dieser Gegensatzpaare: „Unglückliche Gegenstände" erwecken uns zwar Unlust, aber keineswegs Widerwillen; drängt die Unlust zur

1) J. Norden, Die Ethik Henry Homes. Diss. Halle 1895.

Abhilfe (aktives Moment), so kann sie dies doch nur vermöge der (bei der Motivbildung mitwirkenden) Zuneigung. Das Mitleid hat also nicht — wie die „Egoisten" meinen — seinen Ursprung in der Selbstsucht; es ist das „Kind der Sympathie", dieses edelsten Grundtriebes, der die Gesellschaft mit stärkeren Banden als denen des Blutes zusammenhält; darum drängen sich nicht etwa nur die Jungen, sondern auch die Alten, die durch den so oft empfundenen Schmerz gewitzigt sein könnten, stets wieder zur Tragödie, wo alle jene Neigungen: Freundschaft, Mitleid usw. angeregt werden (vgl. oben p. 5 Anm. 2).

Hatte Home die Mischung von Lust und Unlust im Mitleid zu erklären versucht, anderseits aber mit Ferguson und dessen Vorgängern das Mitleid als soziale Neigung hochgeschätzt, so führt gerade jener Doppelcharakter (von Lust und Unlust)

Bentham

zu einer nur bedingten Schätzung dieses Gefühls.

Sein ethischer Masstab ist „das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl". Erreicht wird dieses Ziel durch genaue Berechnung der Lustwerte und richtige Verwendung der Lustmittel.

Pity (or compassion)[1]) wird zur Vermehrung des allgemeinen Glücks nach seiner aktiven Seite hochgestellt; es ist in der Erziehung zu begünstigen. Die Kraft des wohlwollenden Gemüts wird gestärkt durch Strenge gegen jede Art der Grausamkeit, selbst gegen Tiere (vgl. Locke p. 62 Anm. 1); daher der Gesetzgeber auch das Fischen, gewisse Jagden usw. zu verbieten hat.

Befehlen kann man das Wohlwollen nicht; es muss sich von selbst betätigen; Äusserungen dieser Art sind die mannigfachen Anstalten usw.; seltsam ist, dass die Frauen sich dabei nicht stärker betätigen, da sie doch selbst ihrer Natur nach stark zum Mitleid veranlagt sind.

Dagegen soll die Erziehung darauf ausgehen, überall,

1) Princ. of moral. and legisl. Ch. X § 25 „of Motives". Princ. of penal law part. I Ch. 16 „culturation of benevolence".

wo das Mitleid einseitig individualistisch wirkt und so dem Glück der grösstmöglichen Zahl schadet, aufklärend zu wirken: so gegen einen verkehrten Chauvinismus, der Deserteure und Schmuggler bemitleidet (unfounded pity) zum Schaden anderer Nationen. Wie verschieden ist das falsche Mitleid, das dem Brandstifter das Gefängnis öffnet, von dem Mitleid, das den dem Untergang Nahen aus dem brennenden Hause rettet! Gesetzgebung und Erziehung sollen einerseits die Ausbildung altruistischer Affekte begünstigen; anderseits die vorhandenen Anlagen befreien von momentanen Rührungen und Launen, „which turn the balance against general utility . . .".

b) Frazösische Aufklärung.

Die Skepsis der Vorläufer der französischen Aufklärung äussert sich in einer schwankenden Beurteilung des Mitleids.

Für den Skeptiker

Bayle

ist das Mitleid das willkommene Beispiel einer natürlichen Neigung des Menschen, wie sie ganz unabhängig von der theoretischen Weltanschauung bei Atheisten so gut wie bei Christen sich findet. (Inst. philos. P. II Pensées div. § 167; 178 f.)

Neben Bayle können Larochefoucauld und Labruyère als Vorläufer der französischen Aufklärung aus dem 17. Jahrhundert betrachtet werden; beide geben dem Leser in aphoristischer Form das Resultat ihrer realistischen Beobachtung des Menschenlebens; beiden ist das Phänomen des Mitleids nicht entgangen, wenn sie es auch etwas verschieden beurteilen.

Larochefoucauld[1])

sagt (Maximes 1): „Die Allmacht", Verbreitung und Überredungskunst der Selbstliebe (amour propre) ist ungeheuer; auch das Mitleid (pitié) ist egoistisch; es besteht in einem geschickten Vorausnehmen unserer eignen Übel in den

1) Vgl. M. Prevost-Paradole, Etude sur les moralistes français. Paris 1865.

Übeln andrer; wir helfen ihnen, um sie uns für später zu verpflichten, wenn wir selbst in ähnlicher Lage sein werden, und so sind unsre Dienste „eigentlich Wohltaten, die wir uns selbst erweisen“ [1]). (Maximes 264.)

Auch das sympathetische Gefühl mit Toten ist im Grund egoistisch: „La plupart des femmes ne pleurent pas tant la mort des amants pour les avoir aimés que pour paraître plus dignes d'être aimées.“ Die Freundschaft steht ausschliesslich im Dienste des eignen Gewinns; es ist daher nicht verwunderlich, wenn selbst am Unglück des Freundes immer noch etwas ist, was uns nicht missfällt.

Dass Larochefoucauld bei andern in den selbstlosen Neigungen überall egoistische Berechnung wittert, erklärt sich — wenn man seiner eignen Behauptung glauben will — aus dem Mangel an eigner Selbstlosigkeit. Er behauptet wenigstens: „Je suis peu sensible à la pitié, et je voudrais ne l'y être point du tout. Cependant il n'est rien que je ne fisse pour soulagement d'une personne affligée, et je crois effectivement qu'on doit tout faire, jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal; car les misérables sont si sots, que cela leur fait le plus grand bien du monde. Mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner, et se garder soigneusement d'en avoir. C'est une passion qui n'est bonne à rien au-dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple ...“ (T. 1 p. 9 u. 10, Edit. des grands écrivains de la France.)

Auch

Labruyère

zeigt die Tendenz, alles Streben auf Selbstliebe zurückzuführen; aber seine Beurteilung des Mitleids ist von der ebengenannten verschieden.

In der Schilderung des menschlichen Unglücks sagt er: „Grosse Geister können sich über Beleidigungen, Ungerechtigkeit, Schmerz und Spott erheben; aber selbst ein solcher wird verwundet durch das Mitleid, fühlt beim

1) Ähnliche Gedanken fanden wir bei Shaftesbury, p. 65 f.

Anblick des Elends eine gewisse Scham, selbst glücklich zu sein.“ Dies bedeutet einen wesentlichen Fortschritt gegenüber Larochefoucauld, bei dem das Mitleid höchstens dem Pöbel überlassen sein soll.

Gegen die Ableitung des Mitleids aus Egoismus macht sich Labruyère (Charact. Ch. IV „du cœur“) selbst den originellen Einwand: „Wenn wirklich das Mitleid ein blosses Zurückbiegen auf uns selbst ist (retour), das uns an Stelle des Unglücklichen setzt, wie kommt es, dass solche Elende so wenig Hilfe von uns erfahren in ihrem Elend?“

Voltaire,

der zwar gelegentlich ganz den „Egoisten“ zustimmt[1]), hat doch für die sozialen Affekte einen genuinen Ursprung gefordert (vgl. die Polemik gegen Hobbes, „le philos. ignorant“ XXXVII; Chap. VIII „de l'homme comme un être social“).

In seinen „essais sur les mœurs“ wird im Abschnitt „les sauvages“ als fundamentales Gefühl des Menschen „le sentiment de la commisération“ (neben dem sentiment de la justice) genannt. Schon das unvernünftige Kind wird um Hilfe rufen und Tränen vergiessen, wenn es ein andres in Gefahr sieht; solche Regungen gehen zurück auf „des idées utiles, inspirées par la nature, qui précèdent toute réflexion“.

Wenn er stark gegen Shaftesbury und Bolingbroke polemisiert, so kritisiert er sie als Optimisten; er selbst war damals Pessimist geworden, das Mit-leid ist ihm daher sympathischer. Die „essais sur les mœurs“ stammen aus dem Jahre 1756; erst ein Jahr war vergangen seit dem Erdbeben von Lissabon, das einen so starken Umschwung der Stimmung hervorgerufen haben soll. Voltaire fühlt gleichsam ein General-Mitleid mit der ganzen Menschheit (vgl. p. 6 f.), deren Los ein fortgesetztes Leiden sei. Pessi-

1) In Chap. VIII „de l'homme comme un être social“ sagt er z. B. „L'amour propre et toutes ses branches sont aussi nécessaires que le sang qui coule dans nos veines“.

mistisch gefärbt ist auch die damit verwandte[1]) Natursympathie[2]).

Die ausführlichste Ableitung des Mitleids aus Selbstliebe hat unter den französischen Naturalisten

Helvetius

gegeben.

Seine Zurückführung alles menschlichen Strebens auf die Sensibilität des menschlichen Organismus für Lust und Unlust erinnert in manchen Zügen an Hobbes.

In seiner „egoistischen" Begründung der Moral polemisiert er oft gegen den moral sens der Engländer; er kritisiert das Mitleid scharf, da jene es als Beispiel einer altruistischen Neigung so oft angeführt hatten. Zunächst ist diese compassion nicht ein angeborenes Gefühl (die Behauptung von seiner angeborenen Ursprünglichkeit war oft zum Beweis seines Wertes angeführt worden), sondern stammt aus der Erfahrung; denn 1) um die Übel eines andern mitzuleiden (compâtir) muss man vor allem wissen, dass er leidet, und zu diesem Behuf seinen Schmerz selbst gefühlt haben. 2) Dementsprechend werden wir am meisten zum Mitleid angeregt durch den Anblick derjenigen Übel, die wir selbst mit dem grössten Widerwillen erdulden und deren Erinnerung daher unserm Bewusstsein am leichtesten gegenwärtig ist.

Neben der Erinnerung an eigne Schmerzen ist es die Furcht vor künftigen, ähnlichen, die das Unlustgefühl

---

1) Vgl. dazu Augustin, p. 36.

2) Unser Mitleid mit dem Baum, der gefällt und dem Stein, der gespalten wird, sei dasselbe Mitleid, das wir mit den Tieren empfinden, die uns so nahe verwandt sind. Es sei traurig genug, dass heutzutage keiner mehr aufsteht gegen die Tierschlächterei von all' den Moralpredigern! Man muss schon zurückgehen bis zu den „pythagoriciens compatissants" und dem frommen Porphyr. Für eine ähnliche Natursympathie, wie wir sie bei Empedokles trafen, liessen sich bei Voltaire noch allerlei Stellen anführen. Eigentümlich ist die Behauptung Condorcets (vie de Voltaire p. 161 f.), dass das Verfassen von Tragödien die Sensibilität Voltaires wesentlich erhöht habe.

in mir erregt (vgl. Aristot. p. 15 ad 2 B); (ganz schlimme Verbrecher, die wir nie kopieren werden, rühren uns nicht).

Der Drang, den fremden Schmerz aufzuheben, entspringt dem Bedürfnis, die Furcht vor dem analogen eignen Übel los zu sein; der Grundsatz, wonach diese compassion zu erklären ist, lautet: l'amour des autres ne sera jamais dans l'homme qu'un effet de l'amour de lui-même et par conséquent de la sensibilité physique (so in „de l'homme" sect. V Chap. 3; „de la volonté de l'homme au berceau").

Die Reinheit des Mitleids ist Illusion (genau wie die Reinheit aller andern sogenannten selbstlosen Neigungen). Meine Sympathie geht immer nur so weit, als ich selbst interessiert bin: Die Trauer des Gefangenen über den Tod einer Spinne, seiner einzigen Gefährtin, ist ebenso heftig, wie die der Mutter um ihr Kind; woher kommt diese Gleichheit der Gefühle für so verschiedene Gegenstände? Der Verlust für das Subjekt ist ein analoger: beim Tod der Spinne wie des Kindes trauert man über die Langeweile und die Untätigkeit, die er mit sich bringt . . . (de l'esprit, disc. IV Ch. 10, Bd. II p. 310 ff.).

Aber nicht nur ist alles mitleidige Interesse für einen andern in der Selbstsucht begründet, sondern das Gegenstück zum Mitleid, die Grausamkeit, ist ein Grundzug des menschlichen Wesens: „l'homme de la nature crue doit être cruel"[1]); Bd. III 313 ff.; „Que nous présente le spectacle de la nature? une multitude d'êtres déstinés à se dévorer". Nach dieser Richtung weist den Menschen sein Fleischfressergebiss. Er hat die Hände besudelt von Blut; als Metzger ist er das Morden gewohnt und freut sich auf der Jagd an der Angst des sterbenden Hirsches,

---

1) Er polemisiert ausführlich gegen Rousseaus Gedanken von dem idealen Naturzustand (Bd. IV p. 71 f.) Gegen die Annahme der Ursprünglichkeit mitleidiger Gefühle spreche die Eigenart des Kindes: mit Vorliebe quält es Insekten; wäre ihm das Gefühl des Mitleids (compassion) ebenso angeboren wie das der Furcht, so müsste es ebenso unmittelbar vom Mitleid ergriffen werden für den Maikäfer wie von Furcht beim Anblick eines Raubtieres (anders Locke p. 61 f., Voltaire p. 81).

verhärtet durch die Gewohnheit usw. Darin machen die verschiedenen Stände keinen Unterschied, Volk und Gebildete sind beide grausam, ja blutdürstig; jenes drängt sich zu den Hinrichtungen und weint gerührt bei dieser Gelegenheit; der Gebildete lässt sich rühren durch die Aufführung der Tragödie. Wo bleibt die natürliche Güte (bonté originelle) des Menschen? Die Schlachtenhyäne, die ohne Erbarmen die zuckenden Glieder der sterbenden Krieger plündert, die sich aufgeopfert haben „pour le bien public", taub für ihre Schmerzensrufe und Bitten — „tel est l'homme au champ de la victoire!" Vgl. dazu Nietzsches „Blonde Bestie".

Soweit die Theorie des Helvetius. Aber schon durch diese Theorie klingt ein weicher Ton, der fast an Empedokles mahnt; ein Bedauern mit dem Schlachtvieh, mit dem Jagdwild usw. In der Tat kann Helvetius als Beispiel eines Autors gelten, der in seiner Beschreibung des Menschen die Züge am stärksten betont, die er selbst am wenigsten besitzt, und andere verkennt, die er bei sich selbst am besten studieren könnte. Der Mann, der im brutalsten Egoisten, in der „Schlachtenhyäne" den Typus des Menschen sieht, ist stets von Hilfesuchenden umschwärmt, die nie vergebens bei ihm anklopfen[1]). Helvetius ist theoretisch Egoist — aber selbstloser als mancher Vertreter altruistischer Theorien; betrachtet man daher die Erlebnisse dieses Philosophen selbst (vgl. Anm. 1),

---

1) Einige Beispiele seien hier noch kurz erwähnt. Selbst in grösster Verlegenheit bleibt er doch in Zeiten der Hungersnot auf seinem Landgut, um den Bauern daselbst ihre Lage nach Kräften zu erleichtern. — Hat er endlich auf energisches Zureden seiner Frau zwei ewige Wilderer aus seinem Wald mit Geldbussen belegt, so packt ihn das Mitleid, und er gibt ihnen das Geld zurück. [Seiner Frau ist übrigens unterdessen dasselbe passiert, so dass die beiden Wilddiebe ein hübsches Sümmchen einstreichen können.] — Fällt in Paris seine Droschke um, so kümmert er sich — selbst von den Glassplittern der zerbrochenen Scheiben arg mitgenommen — nur um den Kutscher, ohne auf die eigenen Wunden zu achten, usw. Oeuvres I p. LIV, p. LVII ff.

so könnte man doch daran zweifeln, dass seine Erklärung des Mitleids stichhaltig ist[1]).

Der entschiedenste Gegner solcher egoistischen Theorien, der im Namen einer natürlichen Gefühlsmoral gegen die künstliche, rationalisierende Umdeutung der selbstlosen Neigungen ankämpfte und darum wie kein andrer Autor seiner Zeit für den Wert des Mitleids eingetreten ist, war

Rousseau[2]).

Dem Gefühlsleben hat er im allgemeinen hohen Wert beigelegt[3]); auch das Grundprinzip, aus dem er alle Regungen und Leidenschaften ableitet, hat affektiven Charakter; er nennt es Selbstliebe, freilich nicht im Sinne des Helvetius; denn er unterscheidet zwischen falscher „Eigenliebe" (amour propre) und berechtigter „Selbstliebe" (amour de soi)[4]).

---

1) Selbstverständlich lässt sich gegen eine egoistische Interpretation, wenn sie wie hier konsequent durchgeführt ist, an und für sich nichts einwenden; aber die Einreihung und Ableitung, die Betonung und Wertung gewisser psychischer Phänomene kann doch so einseitig und ungenügend sein (bei aller Konsequenz der Darstellung), dass das seelische Erlebnis selbst (in unserm Fall das Mitleid) gegen die Theorie protestiert.

2) Rousseau, Oeuvres complètes Basel 1795, Bd. 1—10; 13—16; 19—25. H. Höffding, Rousseau II. Aufl. A. Dalleggio, Beiträge zur Psychologie J. J. Rousseaus mit besonderer Berücksichtigung des Gefühlslebens Diss. Jena 1902. J. Benrubi, J. J. Rousseaus ethisches Ideal. Diss. Jena 1904. G. Schaumann, Religion u. religiöse Erziehung bei Rousseau. Diss. Erlang. 1902.

3) Exister pour nous c'est sentir, notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence et nous avons eu des sentiments avant des idées. Die Leidenschaften, entstanden aus den Bedürfnissen, führten zur Ausbildung des Intellekts, der in ihren Dienst tritt; l'entendement humain doit beaucoup aux passions . . · (1, 162; Edit. vgl. Anm. 2); c'est par leur activité, que notre raison se perfectionne . . .; auch die Sprache verdankt den passions ihre Entstehung 16, 185 usw.

4) Schon Vauvenargue verwirft die Erklärung, als ob das Mitleid einen „retour sur nous-mêmes in sich schliesse", vgl. Labruyère p. 81; warum soll unsere Seele nicht eines uninteressierten Gefühles fähig sein? Gibt es nicht auch andre Objekte, „qui affectent immédiatement notre esprit"? (de l'esprit humain

Die Eigenliebe (amour propre) vergleicht stets mit den andern, und wird so zur Quelle der „passions haineuses“ wie Hass, Neid usw.; die (berechtigte) Selbstliebe dagegen bringt nach Rousseau die passions „douces et affectueuses“ hervor. Zu diesen gehört das Mitleid, das häufig als „doux“ bezeichnet wird[1]).

Wo Rousseau sich näher mit der Entstehung des Mitleids befasst, lässt er — bei aller Betonung des Gefühls — gewisse intellektuelle Faktoren nicht ausser acht[2]) (vgl. p. 85 Anm. 3); der Vorgang selbst wird allerdings stark emotional beschrieben, und zwar als eine Identifikation des „Ich“ mit dem Leidenden. Das Mitleid (pitié, commisération und miséricorde synonym gebraucht) ist „un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre“. La commisération (pitié) est d'autant plus energique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant; (or il est évident que cette identification a du être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement (1, 79 ff.)[3]).

Ch. 38). Auch hat er bereits von der Eigenliebe, die einzig und allein das eigne Wohl anstrebt, die Selbstliebe (amour de soi) unterschieden; die „Selbstliebe“ kann über sich selbst hinausgehen und sich für Fremdwerte aufopfern, was die Eigenliebe nie im Stande ist. Diese Unterscheidung hat Rousseau aufgenommen; vgl. besonders den „discours sur l'inégalité“ Anmerkg. 15.

1) La pitié est douce, denn wenn man sich an den Platz des andern versetzt, empfindet man Lust, mit ihm zu leiden; für seinen Schüler wünscht er ein sanftes Mitleid usw.

2) Die Möglichkeit des Mitleids ist bedingt durch Vorstellungen (idées) des Kindes von ihm ähnlichen Wesen, von Leiden wie es sie selbst erlitten hat usw. Ferner wird die Einbildungskraft, vgl. II A 1 b, als die grösste Gönnerin des Mitleids genannt; „quand le premier développement des sens allume le feu de l'imagination, il (l'adolescent) commence à se sentire dans ses semblables, à s'émouvoir de leur plaintes, et à souffrir de leur douleures 8, 134—43.

3) Auch nach Volney (les ruines, chap. 6—8) ist erst im Kulturstaat die Gier erwacht, und hat das leidenschaftliche egoistische Begehren den „natürlichen Zug des Mitleids“ verdrängt.

Eine Deutung dieser „identification" versucht er im folgenden: „comment nous laissons nous émouvoir à la pitié si ce n'est en nous transportant hors de nous, et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant notre être pour prendre le sien? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Vgl. dazu die ähnliche Darstellung bei Schopenhauer.

Je nach der Eigenart des Leidenden, mit dem ich mich im Mitleid zu identifizieren habe, kann im Mitleid Lust oder Unlust dominieren. Dubos, der die Lust im Mitleid nur aus der Erregung (émotion) im allgemeinen ableiten will, weiss nach Rousseau für diesen Unterschied keine Erklärung; vgl. Home p. 77; ebenso unten bei Mendelssohn. Rousseau gibt diese Erklärung auf folgende Weise: Die Seele (des Subjekts) „s'identifie difficillement" mit verabscheuungswürdigen Menschen; daher ist das Mitleid mit ihnen nie sehr lebhaft und lustbringend; ganz anders angesichts eines mutigen Helden, wo schon der Ehrgeiz uns antreibt, uns mit diesem grossen Charakter zu identifizieren (vgl. p. 88, Anm. 1). (Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau; Paris 1861 par Streckeisen-Moultou p. 361.)

Das Übel des andern muss so beschaffen sein, dass für mich die Möglichkeit besteht, selbst in ähnliche Lage zu kommen: On ne plaint jamais dans autrui que des maux dont on ne se croit pas exempt soi-même. Darum hat der Regent kein Mitleid mit den Untertanen, der Reiche nicht mit dem Armen, weil beide darauf rechnen, nie in den Fall des andern zu kommen; die Türken sind darum im ganzen menschlicher als wir, weil sie in den schwankenden Verhältnissen des Orients vor plötzlichem Sturz keinen Augenblick sicher sind (8, 134—43; vgl. Aristoteles p. 16 f.).

Neben der Ähnlichkeit in der äusseren Stellung ist aber auch Gleichheit der psychophysischen Organisation fördernd für das Mitleid. Unser Mitleid mit Menschen ist grösser als mit den Tieren, weil wir bei den erstern Er-

innerung an das in der Vergangenheit erduldete, Phantasie für das in Zukunft zu erleidende voraussetzen, während das Pferd im Stall an der gefüllten Krippe keine Erinnerung hat an die erhaltenen Schläge, das grasende Schaf keine Furcht vor der drohenden Schlachtung.

Rousseaus These darüber lautet: On ne plaint un malheureux qu'autant qu'il se trouve à plaindre. (Anders Hume p. 75.) Es bleibt dabei fraglich, ob unsere Vorstellung vom Bewusstsein des Leidenden richtig ist; wir können uns sein Leiden stärker vorstellen, als es für sein Bewusstsein sich gestaltet: „L'imagination renforçant la sensation m'identifie avec l'être souffrant, et me donne souvent plus d'angoisse qu'il en sent lui-même (20, 333).

Ganz allgemein stellt uns die Erfahrung vor die — bei Rousseau weiter nicht untersuchte und erklärte — Tatsache, dass fremdes Leid eine besonders heftige Wirkung auf uns ausübt; er sagt: „il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous mais seulement qui sont plus à plaindre“ (8, 134—43)[1]. Mitfreude bleibt denn auch immer etwas Sekundäres; wir stehen einfach vor der Tatsache: C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable; ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité; nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leur peines; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre être et les garans de leurs attachements pour nous (vgl. unten Schopenhauer; ferner II A 3).

Darum ist auch das Mitleid die einzige natürliche Tugend; es geht dem Gebrauch des Intellekts voran und hat einen so hohen Grad von Natürlichkeit, dass selbst bei den Tieren sich Spuren davon finden.

So hat auch der Autor der Bienenfabel anerkennen

---

1) Nach der p. 87 genannten Theorie zur Erklärung der Lust ist allerdings nicht recht einzusehen, warum unsere Seele sich nicht ebenso gern oder lieber mit einem glücklichen identifiziert.

müssen, „que l'homme est un être compatissant et sensible“; angesichts seines eignen Beispiels (p. 67) wird Mandeville selbst gerührt und vergisst seinen sonst so kalten und künstlichen Stil (1, 82).

Diese Anlage lässt sich nicht ausrotten, so dass die verrufensten Menschen ergriffen werden und schluchzen vor Mitleid. Auch Mandeville hat wohl gefühlt, dass die Menschen mit all ihrer Moral nur Ungeheuer (monstres) wären, „si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison“; mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertues sociales, qu'il veut disputer aux hommes. Grossmut, Milde, Menschenfreundlichkeit sind nichts anders als Mitleid, angewandt auf den Schwachen, auf den Unschuldigen oder auf das Menschengeschlecht als Ganzes; auch Wohlwollen und Freundschaft sind im Grunde „des productions d'une pitié constante fixée sur un objet particulier“; denn wünschen, dass einer nicht leide, bedeutet nichts anderes als wünschen, dass er glücklich sei.

Die Hauptwirkung des Mitleids ist, dass es in jedem Individuum die egoistische Aktivität hemmt, und somit zur Erhaltung der Gattung beiträgt, anderseits ohne jede Reflexion uns antreibt, den Schwachen zu helfen (beide Momente bei Schopenhauer wiederkehrend vgl. unten). Es genügte schon im Naturzustand[1]), wo andre Gesetze, Gebräuche und Tugenden noch fehlten, und hat den grossen Vorzug vor ihnen, dass niemand sich weigern wird, seiner sanften Stimme zu gehorchen.

Für das Mitleid als wahre Grundlage aller Moral spricht ferner seine allgemeine Verbreitung; bei aller individuellen Verschiedenheit findet sich bei jedem Menschen eine angeborene Fähigkeit zum Mitleid (8, 148); eine ganz

---

1) Aus Mitleid erklärt sich, dass nie ein kraftstrotzender Wilder ein Kind, einen Greis usw. schädigen wird; „c'est en un mot dans ce sentiment plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire“, 1, 81 ff.

besondere Neigung zum Mitleid zeichnet das weibliche Geschlecht aus[1]).

Auf seiten des Leidenden steigert Hilflosigkeit jeder Art unser Mitleid; so das Kind in seiner Schwäche; „kein Wesen in der ganzen Welt ist so sehr des Mitleids bedürftig wie das Kind (1, 26); aber auch die Tiere sind hilflos; sie zu schlachten als Nahrung für den Menschen ist ein Frevel, und die es tun, verrohen und werden unfähig zu jeglichem Mitleid; daher den Metzgern die Geschworenengerichte verschlossen sein müssen[2]). Daneben kommen die ökonomisch Hilflosen, die Armen, in Betracht; sie dienen dazu, die selbstlosen Gefühle in uns wachzurufen, besser als die Tragödie dies vermag (5, 240); letztere erzielt überhaupt nur eine vorübergehende Gemütsbewegung, die nur so lange währt als die Illusion, die sie erzeugt[3]).

In der Erziehung ist nach Rousseau darauf zu achten, dass der Zögling zwar die Leiden andrer kennt, aber doch nicht zu oft Zeuge davon sei; da er sonst leicht abgestumpft wird, wofür Ärzte und Priester die besten Beispiele liefern (5, 158).

Die Vertrautheit Rousseaus mit der Psychologie des Mitleids lässt bei ihm selbst eine leichte Erregbarkeit für fremdes Leid vermuten. Von seiner Sympathie für die Tiere war öfter die Rede (vgl. noch 22, 141); nie hat er als Kind ein Tier gequält; Zoologie will er nicht treiben, um nicht sezieren zu müssen, und der sterbende Hirsch hat auf ihn einen unvergesslichen Eindruck gemacht (19, 10; 27. Oeuvres inéd. p. 287). Solche kleinen Züge, deren

---

1) „La pitié sensible à tous lex maux d'autrui" ist ein Hauptreiz der Geliebten in Rousseaus nouvelle Heloise; das Mitleid anderseits bringt sie zu Fall: „peutêtre l'amour seul m'aurait épargnée; c'est la pitié qui me perdit"; 3, 47; 154. Vgl. dazu das Mitleid mit Tieren bei Julie: sie lässt z. B. alle im Netz gefangenen Fische wieder ins Wasser.

2) Die Notiz über die Metzger zuerst bei Locke, p. 62, Anm. 1, später oft wiederholt, so auch bei Cabanis, Rapport du physique et du moral de l'homme II p. 223 [Paris 1802].

3) Vgl. Benrubi a. a. O. p. 33.

Zahl sich ins Unendliche vermehren liesse, zeigen, dass Rousseaus Gefühlsethik mit ihrer Hochschätzung des Mitleids ihre Wurzeln in seinem eignen innersten Wesen hatte.

In diesem Zusammenhang muss notwendig die Frage aufgeworfen werden: wie konnte es geschehen, dass ein Mann von so zartem Gefühl, der bei jeder Gelegenheit überfliesst von Mitleid mit den Schwachen, eines nach dem andern von seinen Kindern der seufzenden Gattin entreisst, um sie ins Findelhaus zu schicken (20, 320 ff.; 21, 115. 138; 22, 204); er, der selbst eine so ausgesprochene Vorliebe für Kinder hat, die sich gelegentlich in eigentlichen Zärtlichkeitsanfällen äussern kann (20, 320. 324); vgl. dazu auch p. 90 seine Äusserungen über das Kind als mitleidsbedürftig. Wir wiederholen damit nur seine eigne Frage, die er selbst in dieser Form gestellt hat; zwar liefert der von ihm so viel geschmähte Intellekt allerlei sophistische Überlegungen: er sucht sich einzureden, es sei aus Zärtlichkeit geschehen, um seinen Kindern ein viel härteres Los zu ersparen; er sucht seine Handlungsweise aus der Auffassung seiner Umgebung zu erklären usw.; und doch ist es ihm mit all diesen Erklärungen nicht Ernst; die Tat bleibt ihm ein Rätsel, er weiss auf unsre Frage keine Antwort: „cette chaleur de cœur, cette sensibilité si vive, . . . cette bienveillance, cet amour ardent du grand, du vrai et du beau, cet attendrissement, cette vive et douce émotion que je sens à l'aspect de tout ce qui est vertueux . . . — tout cela peut-il jamais s'accorder dans la même âme avec la dépravation qui fait fouler au pied sans scrupule le plus doux des devoirs?“ (21, 138).

Die spätere Betrachtung in den Confessions zeigt also hier eine unumwundene Anerkennung des echten Gefühls, das er früher nicht aufkommen liess. Überhaupt scheint es mir fraglich, ob man mit Giessler a. a. O. p. 58 für die spätere Zeit bei Rousseau durchweg eine höhere Einschätzung des Intellektuellen, eine weniger unmittelbare Wertung der Gefühle im allgemeinen, des Mitleids im besondern nachweisen kann. Es kann sein, dass die Betonung des Mitleids als sittliches Phänomen ersten Ranges

im Discours sur l'inégalité stärker hervortritt, im „Emile“ Erwägungen intellektueller Art diese Beurteilung abschwächen. Ob aber diese Verschiedenheit sich auf bestimmte Lebensperioden verteilt, ist nicht sicher auszumachen; schon aus der frühsten Zeit gibt es stark intellektualistisch gefärbte Stellen, so wenn er in der Vorrede zum „Narcisse“ (15, 8) sagt: Die Vernunft zeigt das Ziel (des rechten Weges); die „passions führen uns davon ab“ u. a. m.

Rousseau war ein zu scharfer Beobachter, um nicht die Schranken[1]) des Mitleids zu sehen; der Gegenstand darf keine zu weite Ausdehnung haben; und seiner Intensität nach ist für die Erziehung eine gewisse Mässigung des Mitleids zu empfehlen (vgl. 8, 189). Solche Schranken und Schattenseiten der Gefühle hat er sicherlich zu allen Zeiten aus dem eignen Innenleben wie aus der Beobachtung seiner Umgebung gekannt. Wenn da und dort in spätern Schriften[2]) intellektuelle Gedankengänge stärker hervortreten, so wäre ein solches Zunehmen der verstandesmässigen Reflexion gegenüber dem überschäu-

---

1) Dass es sich leicht abstumpft, wurde erwähnt; auch seinen „partikulären“ Charakter kennt er wohl: solche Gefühle verflüchtigen sich, wenn ihr Gegenstand über den ganzen Erdkreis zerstreut ist; so werden wir mit einem europäischen Volk eher Mitgefühl haben als mit Chinesen, Tartaren usw. Eine gewisse Einschränkung erhöht daher die Tatkraft (activité) solcher Gefühle. Als eine beschränkte Passion von hohem Wert nennt er z. B. den Patriotismus; in kleinen Staaten, in beschränktem Gesellschaftskreis, in der noch engern Familie gedeihen die sympathetischen Gefühle am besten.

2) Man darf nicht übersehen, dass bei Rousseaus Einsiedlerleben sympathetische Gefühle, die nach aussen gerichtet wären, in seinen letzten Jahren schon aus äussern Gründen zurücktreten mussten; bei dem engen Zusammenhang zwischen seiner Gedankenwelt und seinem Erleben konnte dies auf seine Philosphie nicht ohne Einfluss bleiben. Einen Ersatz fand sein Gemüt in einer quietiven Mystik, deren eigentümliche Zustände er oft beschreibt, 20, 182; 200. Einzelne Stellen deuten dabei auf jene depressive Sympathie, deren Gegenstand die eigne Person ist, die man daher gelegentlich als „Mitleid mit sich selbst“ bezeichnet; vgl. 9, 11; 64.

menden Gefühl der Jugend nicht verwunderlich. Im Grunde aber ist Rousseau der Mann der Leidenschaft geblieben; selbst die Botanik wird ihm noch im Alter nach seinen eignen Aussagen zur Leidenschaft; und noch seine späteren Schriften — wie man immer seine oft ans Abnorme grenzenden Zustände beurteilen mag — scheinen seinem eignen Zeugnis recht zu geben:

„mes passions m'ont fait vivre
et mes passions m'ont tué."

c) Deutsche Aufklärung.

Unter dem Einfluss des Wolffschen Rationalismus kamen die ersten Vertreter der deutschen Aufklärung zu besonderer Betonung des intellektuellen Momentes im Mitleid (vgl. II A b); die für das seelische Erlebnis des Mitleids wesentlichen Vorstellungen werden genau analysiert. Erst nachdem Sulzer und Tetens das Gefühlsvermögen in den Vordergrund gestellt haben[1]), wird auch das Gefühlsmoment im Mitleid stärker betont und die Unmittelbarkeit und Intensität dieses Affektes besser hervorgehoben und höher gewertet.

Der Rationalismus eines Leibniz war wenig dazu angetan, dem gefühlvollen Mitleid gerecht zu werden; sein Optimismus, der in der bestehenden die beste aller möglichen Welten sah, konnte dem Leid des einzelnen ebensowenig wie der Sympathie des Zuschauers ein Interesse abgewinnen.

Auch die weitläufigen Erörterungen seines Schülers

Wolff

über das Mitleid tragen einen stark rationalisierenden Charakter[2]) (Psycholog. empirica § 687 ff. Philosophia moralis Pars V, C. V: „de liberalitate, misericordia et animo grato"

1) Vgl. Zeller, Gesch. d. deutschen Philosophie p. 310; 319. München 1873; Dessoir, Gesch. d. neueren deutschen Psychologie, Bd. 1. Berlin 1894.

2) Dabei lässt er freilich das affektive Moment nicht gänzlich ausser Acht; vgl. auch p. 94; 96.

§ 398 ff.) Seine Definition lautet: Tristitia ex alterius infelicitate percepta dicitur commiseratio; empir. § 687. Mit Berufung auf verschiedene Cartesianer und andre Autoritäten[1]) wird empir. § 696, ebenso „Ius naturae" § 256 unterschieden zwischen commiseratio, deutsch Mitleid, das den (minderwertigen) Affekt bezeichnet, und misericordia, deutsch Barmherzigkeit; „misericordia" vero reservamus virtuti, cuius comes est affectus ille, quando appetitus sensitivus cum rationali conspirat. Vorbedingung für das Mitleid ist ein intellektuelles und ein emotionales Moment, die Kenntnis fremden Unglücks und die Liebe zu dem Notleidenden. Kenntnis der Not allein genügt nicht, denn nur „qui alterum amat, eundem considerat tamquam se ipsum"; darum betrachtet er (percipit) den Schmerz des andern als seinen eignen; die Stärke des Mitleids wird daher proportional seiner Liebe sein. mor. § 324; empir. § 659; § 688; vgl. moral. § 401, „de nexa misericordia cum amore".

Ist die Intensität der Liebe der bestimmende Faktor für den Grad des Mitleids, so bestimmt ihre Extensität die Ausdehnung desselben: für den, der die allgemeine Menschenliebe (amor universalis) besitzt, wird die blosse Wahrnehmung des Elends genügen; mor. § 326. Sofern wir die Tiere lieben, sind wir des Mitleids mit ihnen fähig[2]).

---

1) Als solche werden gelegentlich genannt der Damascener Descartes, Goclenius; doch habe ich die einschlagenden Stellen nicht ausfindig machen können; über die ähnliche Unterscheidung bei Thomas vgl. oben p. 44.

2) Am besten, meint er, lässt sich dies veranschaulichen an dem tiefen Mitleid, das eine Dame mit ihrem geliebten Schosshündchen empfindet, wenn es sich verletzt hat. Auch mit leblosen Dingen haben wir Mitleid, sofern sie uns Vergnügen bereiteten, das mit ihrer Vernichtung dahinfällt. Die Erfahrung zeigt, dass, wenn eine „geliebte" Vase (von „Affektionswert") zerbricht, dieselben Ausrufe ertönen wie beim Mitleid mit Personen. Mitleid tritt ein gegen Personen, die wir für „indigni" ihres Unglücks halten [die Übersetzung „unschuldig" würde die beabsichtigte Bedeutung verwischen]; bei Sachen, wenn wir ihr Verschwinden für verfrüht, sie des weiteren Gebrauches für würdig halten. Die Tiere werden bald mehr nach Art der Menschen, bald nach Art der

So ist die Liebe[1]) unerlässliche Bedingung für die Entstehung des Mitleids. Wo sie fehlt, ist jenes ausgeschlossen; (ob nun Indifferenz die Liebe nicht aufkommen lässt, oder entgegengesetzte Affekte wie Neid, Hass usw. als impedimenta misericordiae wirken). Vgl. die für Wolffs Methode charakteristische Erörterung über das Verhältnis von Neid und Mitleid (moral. § 410, empir. § 690). Wenn der amor universalis stärker ist als die impedimenta, kann das Mitleid siegen (moral. § 402); auch die mansuetudo kann das Mitleid gegenüber dem Feind ermöglichen, da sie die impedimenta (crudelitas usw.) ausrottet (mor. 408; zu mansuetudo vgl. V C. 4; § 250 ff.).

Eine positiv ethische Wertung erhält das Mitleid bei Wolff als das einzige berechtigte Motiv zur wahren „Guttätigkeit" (Von der Menschen Tun und Lassen § 976); nicht selbstsüchtige Motive wie Rücksicht auf den eignen guten Ruf (empir. § 696—98), sondern Mitleid soll zum Almosengeben führen[2]); „datio eleemosynarum misericordia proficisci debet" § 398; Ius natur. § 260; § 399—400.

Wolffs Ausführungen zeigen einerseits den Schüler Leibnizens, den Rationalisten; man denke an die (auf die

---

„Sachen" bemitleidet, entsprechend der Auffassung, die man von ihrem Wesen, der Eigenart ihrer Seele und ihrer Empfindsamkeit hat.

1) Sie kann die Veranlassung sein, dass Mitleid unsere moralischen Empfindungen überwuchert, so dass wir z. B. einen Jüngling, der zur verdienten Hinrichtung geführt wird, für dieser Strafe unwert (indignus) halten; „denn seine jugendliche Schönheit hat in uns Liebe erweckt" (moral. § 325).

2) Das Geben soll aber mit Freuden geschehen; wohl sollen wir uns durch die Leiden des andern zur Hilfe anspornen lassen, aus dem fremden Leiden darf jedoch nicht in uns der (traurige) Affekt der commiseratio aufkommen; misericordia aber bringt Freude, entstanden aus dem Akt der tätigen Hilfe. Solche Hilfe braucht nicht immer Aufhebung des Übels zu sein, auch schon die Tröstung bringt beiden innere Befriedigung (a. a. O. § 403). Für das Subjekt kann das Mitleid nicht nur gestillt werden durch tätige Abhilfe, sondern auch durch die Erkenntnis, das Übel sei kein Unglück oder auch: jener Mensch sei des Unglücks wert (dignus); v. d. Menschen Tun u. Lassen § 407.

Scholastik zurückgehende) Unterscheidung der affektiven, depressiven commiseratio und der misericordia, wo der appetitus sensitivus cum rationali conspirat; anderseits untersucht er das affektive Moment im Mitleid eingehend und sucht es auf Liebe zurückzuführen.

Wie schon Wolff haben alle späteren Vertreter der deutschen Aufklärung, denen die Moral im Vordergrund stand, das Mitleid als Motiv zur altruistischen Tat gewertet.

Gellert

setzt sich hier in Gegensatz zu der ihm sympathischen Stoa; er tadelt, dass dort das Mitleid als Kleinmut und Eigenschaft der kleinen Geister gefasst wird, und preist es als Vorzug der christlichen Moral, dass ihre Anhänger, gerührt beim Anblick fremder Not, „dank der hilfreichen Empfindung des Mitleidens selbst verschuldetes Elend mit Liebe und Trost versüssen". (Moral. Vorlesungen p. 67 f., Wien 1776.)

Feder

sieht im Mitleid und ähnlichen Regungen ein willkommenes Gegengewicht gegen die Selbstliebe; als Nachteil des Mitleids nennt er die Eigentümlichkeit, die „Vorstellung von seinem Gegenstand zu übertreiben"; es entsteht Übertreibung der Übel, die das Opfer leidet und der Tugenden desselben, die es des Mitleids um so würdiger erscheinen lassen. (Grundlehren zur Kenntnis d. menschl. Willens u. der natürl. Gesetze von J. G. H. Feder, p. 30 f.)

Sulzer

vereinigt eine starke Betonung des Intellekts mit einer gewissen Vorliebe für das Gefühlsleben.

Mit grosser psychologischer Feinheit beschreibt er das Mitgefühl (Philos. Schriften I p. 88 ff.) in ganz ähnlicher Weise wie später Tetens[1]): „Ich arbeite gleichsam inner-

1) In dieser Hinsicht wird er denn auch von manchen als Vorläufer von Tetens gefasst; vgl. A. Palme, J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Diss. Berlin 1905, p. 47 f.

lich, um einem Menschen zu helfen, den ich eine schwere Last schleppen sehe; ich halte den Atem an und strebe und schwitze mit ihm . . . .“ Solche Beobachtungen werden verwendet, um auf ästhetischem Gebiet die Wirkung des Schauspiels zu erklären. — Wertvoll ist der Hinweis auf die Bedeutung des Tones[1]) als Mitleidserreger: „ein einziger Ton, ein unartikuliertes Geschrei kann das Herz durchbohren und es in einem Augenblick mit Mitleid erfüllen“ (a. a. O. p. 139). — Auch die dem Mitleid verwandte Stimmung der Natursympathie fehlt bei ihm nicht; vgl. „die Unterredungen über die Schönheit der Natur“ und die Abhandlungen über das Heimweh der Schweizer (II p. 144). Daneben zeigt sich ein schroffer Intellektualismus, der oft für unser Gefühl zu jener Natursympathie in seltsamen Kontrast tritt[2]).

Wie Sulzer hat auch

Tetens

dem Wesen der Sympathie gelegentlich seine Aufmerksamkeit zugewandt; interessant ist für unsere Aufgabe, was er über die Wirkung des Tones[1]) geäussert hat („philos. Versuche über die menschl. Natur“ I 664—84): „Eine fremde Gemütsbewegung, z. B. der Schmerzensschrei des Gequälten, übt auf uns zunächst im Moment der Wahrnehmung eine physische Wirkung aus, die mit der ersten Ursache eine gewisse Ähnlichkeit hat (Mitweinen kann in

1) Vgl. p. 3 Anm. 4.

2) Wenig von dieser Natursympathie zeigt die Beschreibung in „Moral. Betrachtungen“ p. 27 ff.; es soll daselbst die vollkommene Einrichtung der Welt beschrieben werden mit ihrer wunderbaren Teleologie: Die Tiere dienen sich gegenseitig zur Nahrung; jedes hat seinen besonderen Geschmack, zu dessen Befriedigung es ausgerüstet ist; „einige lieben zur Speise die Vierfüssler, andre nur Vögel (Marder usw.); andre beides zugleich (der Fuchs frisst Hühner und Hasen, die Katze Mäuse, Fische und Vögel); all dies ist wohl und schön geordnet“. — Hier findet sich keine Spur von jenen Kontrastwirkungen aus gefühlsmässiger Sympathie, wie sie gerade auf diesem Gebiet von den gefühlvollen Pessimisten gegen die Teleologie geltend gemacht werden.

ähnlicher Weise entstehen wie Mitgähnen)[1]. Soll aber das auf diese Weise erzeugte allgemeine Mitgefühl einer bestimmten Art von Empfindung (des Leidenden) ähnlich werden, so muss die Einbildungskraft hinzukommen, um die schon vorhandenen Vorstellungen von Gemütsbewegungen zu erwecken und nach dem Gesetz der Ähnlichkeit hervorzubringen[2]." —

Dieser klare, knappe Versuch, den Übergang herzustellen zwischen dem primitivsten, dem Mitgähnen zu vergleichenden „Mitleiden" zur bewussten Sympathie — zeugt von der feinen Beobachtungsgabe unseres Autors; sie hat ihn dazu geführt, besser als alle seine Vorgänger die grosse Bedeutung der Gefühlserlebnisse für die seelischen Prozesse in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen.

Der Bedeutung des Mitleids für das ästhetische Gebiet haben auch die beiden grössten Vertreter der deutschen Aufklärung, Mendelssohn und Lessing, ihre Aufmerksamkeit zugewandt.

Nach

Mendelssohn[3]

ist „das Mitleid die einzige unangenehme Empfindung, die uns reizt"; durch diesen „merklichen Vorzug" unterscheidet sich diese Gemütsbewegung von allen andern. „Sie ist nichts als die Liebe zu einem Gegenstand verbunden mit dem Begriff eines Unglücks, eines physikalischen Übels, das ihm unverschuldet zugestossen"; I p. 173.

Die Liebe stützt sich auf Vollkommenheit und muss

---

1) Vgl. II A 3 c.

2) Unter starker Anlehnung an die Ausführungen von Sulzer und Tetens hat später J. B. E. Maass in seinem „Versuch über die Gefühle, besonders die Affekte" (Halle 1812) Entstehung und Eigenart des Mitleids untersucht; vgl. besonders II. T. § 137—38; die ganze Darstellung ist wenig originell; der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Liebe und Mitleid scheint besonders auf Mendelssohn zurückzugehen; vgl. p. 99 ff.

3) Vgl. Ed. Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. seit Leibniz, München 1873. L. Goldhammer, Die Psychologie Mendelssohns, Wien 1886. — Edit.: Moses Mendelssohns gesamm. Schriften; ed. G. B. Mendelssohn, Lpz. 1843.

uns Lust gewähren, die Unvollkommenheit des Übels tritt dazu in Kontrast. Aus diesem gemischten Charakter des Mitleids erklärt sich das Weinen[1]): Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust; wir weinen im Mitleid, denn dieses gründet sich „auf den Kontrast zwischen der moralischen Vollkommenheit und der physischen Unvollkommenheit einer Person" (I p. 256).

Die Äusserungen, durch welche sich das Mitleid zu erkennen gibt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe sowohl als der Unlust verschieden; denn das Mitleid besteht aus einer Vereinigung beider, was Mendelssohn eine „Erscheinung" nennt. (Näheres über das Wesen der Erscheinung vgl. p. 242 a. a. O.) Die Erscheinung des Mitleids ist mannigfacher Veränderung fähig[2]). Das Wesen der Empfindung ist jedoch in allen Fällen „einerlei"; denn da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen, so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person teilen, welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennt"; zitiert bei Lessing, vgl. p. 103.

Die beiden Erzeuger der Lust und Unlust, deren Veränderung (entsprechend dem Gegenstand, der sie beide hervorruft) die „Erscheinung" des Mitleids so mannigfach variieren

1) Vgl. oben Descartes p. 52 f.

2) „Man ändere nur in dem bedauerten Unglück die einzige Bestimmung der Zeit, so wird sich das Mitleid durch ganz andre Kennzeichen zu erkennen geben: Mit der Elektra, die über der Urne ihres Bruders weint, empfinden wir ein mitleidiges Trauern; denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bei den Schmerzen des Philoktet fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Qual, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedip sich entsetzt, indem das grosse Geheimnis sich plötzlich entwickelt; wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst so zärtlichen Othello so drohend mit ihr reden hört, was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden; aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidigen Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, das Wesen der Empfindung ist dasselbe."

lässt, sind, wie oben erwähnt, für Mendelssohn Liebe zu dem Gegenstand und Leid über dessen Unglück. Die Liebe beruht auf Lust an der Vollkommenheit des geliebten Gegenstandes; nun liegt es in der Natur unserer Empfindungen, dass, wenn einige bittere Tropfen in die honigsüsse Schale des Vergnügens fallen, der Geschmack des Vergnügens dadurch nur erhöht und seine Süssigkeit verdoppelt wird. Wir fühlen die Süssigkeit der Freundschaft nie in vollerem Masse, als wenn unserem Freund ein Unglück zustösst und er unser Mitleiden verdient. Alle seine Vollkommenheiten, seine mindesten Vorzüge leuchten uns mit doppeltem Glanz in die Augen, zumal wenn er selbst nicht schuld ist an seinem Unglück. Mendelssohn gerät geradezu in Bewunderung über das Hedonische in solcher Sympathie: „Welche Wollust muss sich aus der Quelle des Mitleids ergiessen! Und wie bedauernswürdig sind diejenigen, deren Herz für dieses himmlische Gefühl verschlossen ist!" p. 173; vgl. oben p. 87. Aber nicht nur bei dem unschuldigen Freund, sondern gegenüber dem anerkannt schuldigen Verbrecher weckt das nahende Unheil Liebe, so dass die Menge ihn voll Mitleid betrachtet[1]). „Um wieviel mehr muss

1) „Seht jene Menge, die sich um einen Verurteilten in dichten Haufen drängt; sie haben seinen Wandel und vielleicht ihn selbst verabscheut. Jetzt schleppt man ihn entstellt und ohnmächtig auf das entsetzliche Schaugerüste. Man arbeitet sich durch das Gewühl, man stellt sich auf die Zehen, man klettert die Dächer hinan, um die Züge des Todes sein Gesicht entstellen zu sehen. Sein Urteil ist gesprochen, sein Henker naht sich ihm; ein Augenblick wird sein Schicksal entscheiden. Wie sehnlich wünschen jetzt aller Herzen, dass ihm verziehen werde! Ihm? dem Gegenstand ihres Abscheus, den sie einen Augenblick vorher selbst zum Tode verurteilt haben würden? Wodurch wird jetzt ein Strahl der Menschenliebe wiederum bei ihnen rege? Ist es nicht die Annäherung der Strafe, der Anblick der entsetzlichen physikalischen Übel, die uns sogar mit einem Ruchlosen gleichsam aussöhnen und ihm unsere Liebe erwerben? Ohne Liebe könnten wir unmöglich mitleidig mit seinem Schicksale sein (I 174)." Giessler a. a. O. p. 65 findet hier einen Widerspruch mit der sonstigen These Mendelssohns, wonach die Liebe Vorbedingung ist für das Mitleid; hier dagegen lasse er „offenbar

also nicht die theatralische Vorstellung unzähliger Unglücksfälle, denen ein Tugendhafter unterliegt, unsere Liebe zu seiner Vollkommenheit erhöhen und ihn in unseren Augen würdiger machen [1])?"

Bei der Besprechung des hedonischen Moments in der Tragödie bestreitet Mendelssohn die Richtigkeit der Erklärung von Dubos (vgl. p. 77; 149 Anm. 2), der unter Hinweis auf Turniere, Tierhetzen und die tragische Schaubühne beweisen wolle, „dass die Seelen sich nur bewegt zu werden sehnen, und sollten sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden." Vielmehr „ist aus der Natur unserer Seele erwiesen, dass sie sich an nichts vergnügen könne, was nicht unter der Gestalt einer Vollkommenheit sich ihr darstelle."

Mendelssohn unterscheidet nun zwei grundverschiedene Arten künstlerischer Veranstaltungen: Bei den einen muss der Zuschauer alles Mitleid unterdrücken, um Ver-

im Zuschauer durch den Anblick der Zurüstungen zur Hinrichtung Mitleid erweckt werden; nachträglich, nach dem Erwachen des Mitleids, beginne sich die Liebe zu regen". Mir scheint jedoch Mendelssohn keineswegs von der Ableitung des Mitleids aus der Liebe abzugehen; die Liebe bezeichnet er als den Grund des Stimmungsumschlages, der so plötzlich eintrete; „ohne Liebe könnten wir nicht mitleidig sein". Im Sinne Mendelssohns lässt offenbar das nahende Übel eine (wenn auch relative) Vollkommenheit des Opfers beim Zuschauer ins Bewusstsein treten, die Liebe erweckt. Für unsre Deutung spricht, dass Lessing anlässlich dieses Mendelssohnschen Beispieles Dramat. St. 76 sagt: „Auch der Bösewicht ist noch ein Mensch, ist noch ein Wesen, das bei allen seinen moralischen Unvollkommenheiten Vollkommenheit behält, um sein Verderben, seine Zernichtung, lieber nicht zu wollen . . ." Zu dieser Auffassung scheint auch Mendelssohns eigne Fortsetzung zu stimmen, vgl. die Forts. im Text p. 100 unten.

1) Wenn uns gleich in der Natur ein solcher Anblick unerträglich sein würde, weil das Missvergnügen über sein unverdientes Unglück das Vergnügen an seiner Vollkommenheit bei weitem überträfe, so gefällt er dennoch auf der Schaubühne; denn das Bewusstsein der Illusion hindert einigermassen unsern Schmerz und lässt nur soviel davon übrig, als notwendig ist, um unserer Liebe die gehörige Fülle zu geben (I 175).

gnügen daran zu finden; z. B. „die zärtlichen Griechen mussten ihre mitleidsvollen Empfindungen überwältigen", um am Fechterkampf der martialischen Römer Geschmack zu finden[1]). Andere lockende Schauspiele müssen das Gegenteil tun, müssen unser Mitleid rege machen, um uns zu gefallen; so die Trauerspiele und rührenden Gemälde für wohlerzogene Leute, und ein blutiges Schaugerüst für den unempfindlichen Pöbel. „Das Vergnügen, das sie uns gewähren, richtet sich nach Massgebung des Mitleids, das sie bei uns erregen; das Mitleid ist in diesen Fällen die Seele unseres Vergnügens", die „mit dem Mitleid verbundene Liebe reizt uns sehr"; I 170 f., 242.

Neben Mendelssohn hat vor allem

Lessing

der ästhetischen Bedeutung des Mitleids seine Aufmerksamkeit zugewandt und sich eingehend mit dem tragischen Mitleid[2]) befasst; er tut dies vor allem in der Dramaturgie, wo er Veranlassung findet, sich mit der aristotelischen Definition des Mitleids (vgl. oben p. 18) ausführlich auseinanderzusetzen.

Um das Verhältnis von Furcht und Mitleid bei Aristoteles zu erklären, ist ihm die starke Betonung des egozentrischen Moments im Mitleid, wie sie in der Analyse der Rhetorik sich findet (vgl. p. 13—16) willkommen; er schliesst daraus: die Furcht ist durchaus nicht die Furcht des bevorstehenden Übels für den andern; „es ist die Furcht, dass die Unglücksfälle, die wir über jenen verhängt sehen, uns selbst treffen können, die Furcht, dass wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können.

---

1) Auch bei diesen Ergötzlichkeiten, bei denen das Mitleid keinen Anteil hat, ist ihm das Lust erweckende eine gewisse Vollkommenheit: die Geschicklichkeit der Schwerttänzer, die Gewandtheit der Gladiatoren usw.

2) In seiner Ansicht über das Wesen des Mitleids im allgemeinen stimmt Lessing mit Mendelssohn in wesentlichen Punkten überein; er adoptiert dessen Definition: das Mitleid sei eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstand und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt sei usw.

Mit einem Wort: diese Furcht ist das auf uns selbst bezogene Mitleid."

Die Erklärung des Aristoteles: *φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ' ἕτερον γιγνόμενα ἢ μέλλοντα, ἐλεεινά ἐστιν* zeige, dass Mitleid die Furcht für uns einschliesse. Zwar gibt Lessing zu, dass wir „mit Übeln und Unglücksfällen Mitleid fühlen, die wir für uns selbst auf keine Weise zu besorgen hätten"; jedenfalls aber werde „unser Mitleid, wenn jene Furcht hinzukommt, weit lebhafter und stärker und anzüglicher", und nichts hindert anzunehmen, dass „das Mitleid nur durch die dazu kommende Furcht für uns selbst zu dem Grad erwächst, in welchem es Affekt genannt zu werden verdient".

Mendelssohn erhebt Einspruch gegen eine so starke Betonung des Egozentrischen im Mitleid [1]); beide sind darin einig, dass im Grunde alle im Zuschauer angesichts der Tragödie erweckten Gefühle Mitleid seien; in der Dramaturgie (Edit. Händel p. 297 f.) wiederholt Lessing wörtlich den Mendelssohnschen Passus: „Da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen, so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person teilen, welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennt (vgl. p. 99). Warum sollten also nicht auch Furcht, Schreck, Zorn, Eifersucht, Rachbegier und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar der Neid nicht ausgenommen — aus Mitleid entstehen können?" Lessing stimmt diesen Äusserungen über die fundamentale Bedeutung des Mitleids zu (vgl. den Anfang von St. 75 d. Dramat.). Deutlicher noch als hier kommt diese Ansicht zum Ausdruck in einem Brief an Nicolai vom 13. Novem-

1) Nicht Eigensucht, wie Aristoteles meint, sondern lebhafteres Selbstgefühl begünstige das Mitleid, wenn wir selbst an ähnliches Unglück uns erinnern oder es in der Zukunft fürchten; aus eben der Ursache sympathisiere auch jedes Tier nur mit dem Geschrei eines Tieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute das innere Leid, das es selbst zu einer andern Zeit gefühlt hat, jetzt auf das lebhafteste verbindet und mitfühlt (I 250, Anmerkung).

ber 1756 (Mendelssohns Werke Bd. V p. 36 ff.). Dort sucht Lessing selbständig zu beweisen, dass die einzige Leidenschaft, die das Trauerspiel in den Zuschauern rege macht, das Mitleid ist: „Schreck in der Tragödie ist weiter nichts, als die plötzliche Überraschung des Mitleids; die Bewunderung! o in der Tragödie, um mich ein wenig orakelmässig auszudrücken, ist sie das entbehrlich gewordene Mitleiden“ (denn der Held, der sein Unglück mit Stolz trägt, bewirkt, dass dieses auch für uns seine schreckliche Seite verliert). „Wenn es wahr ist, dass die ganze Kunst des tragischen Dichters auf die sichere Erregung und Dauer des einzigen Mitleidens geht, so sage ich nunmehr: die Tragödie hat die Bestimmung, unsere Fähigkeit, Mitleid zu fühlen, zu erweitern[1]). Sie soll uns nicht bloss lehren, gegen diesen oder jenen Unglücklichen Mitleid zu fühlen, sondern sie soll uns soweit »fühlbar« machen, dass uns der Unglückliche zu allen Zeiten und unter allen Gestalten rühren und für sich einnehmen muss. Und nun berufe ich mich auf einen Satz, den Ihnen Moses vorläufig demonstrieren mag, wenn Sie Ihrem eignen Gefühl zum Trotz, daran zweifeln wollen: der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch[2]), zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Grossmut der aufgelegteste. Wer uns also mitleidig macht, macht uns besser und tugendhafter; und das Trauerspiel, das jenes tut, tut auch dieses, oder es tut jenes, um dieses tun zu können.“

Bei einem Vergleich zwischen Lessing und Mendelssohn in ihrer Beurteilung des Mitleids zeigt sich, dass Mendelssohn das Mitleid wesentlich ästhetisch wertet; daher seine Freude am hedonischen Moment (vgl. p. 100); Lessings Ziel ist Besserung; das Mitleid als solches ist ihm schliesslich nur Mittel, darum kann er sich auch mit einer Erklärung des Mitleids als Beziehungsgefühl auf das eigne „Ich“ ganz wohl einverstanden erklären, während Mendelssohns gefühlsmässige Wertung des Mitleids als solches dagegen protestieren muss.

1) Zu dieser Erweiterung vgl. unten Schopenhauer.

2) Zitiert bei Schopenhauer, Grundprobl. der Ethik p. 249.

Nach Lessing soll der Affekt des Mitleids nach Zeit und Raum eine Erweiterung erfahren, damit das Mitleid eine moralische Triebfeder werden kann (vgl. p. 104 nebst Anm. 2).

Als Epigonen der deutschen Aufklärung, die entschieden für den Wert des Gefühls eintreten, sollen endlich Platner und Lichtenberg noch genannt werden; wenn auch keiner von ihnen sich ausführlicher mit dem Mitleid beschäftigt, so finden sich doch bei beiden gelegentlich interessante Bemerkungen über unsern Gegenstand:

Platner

bespricht in seiner Anthropologie neben andern „vermischten Empfindungen“ (§ 858) auch das Mitleid (§ 871—73).

Er wendet der Mischung von Lust und Unlust im Mitleid seine Aufmerksamkeit zu: Sind wir für andre Gegenstand des Mitleids, so ist unser Leiden die Ursache ihres Missvergnügens, ihre Teilnahme die Ursache unsers Vergnügens. Wo wir selbst Gegenstand des Mitleids sind, wird in der Regel für uns in der Mischung die Unlust das Übergewicht haben; sind wir Subjekt, so entsteht für uns die Unlust aus dem mitgefühlten Schmerz, die Lust 1) aus dem Bewusstsein unserer sittlichen Güte, 2) aus dem Gedanken der Hilfeleistung. In der Mischung überwiegt dann für uns die Unlust, wenn die Hilfeleistung unmöglich ist, so dass der Schmerz das Bewusstsein der sittlichen Güte übermannt; vgl. II A 6. — Mit Berufung auf Rousseau behauptet er, dass das Mitleid unserer Meinung von der Empfindsamkeit der Leidenden proportional gehe, und erklärt damit die Härte vieler Menschen gegen Tiere; vgl. Rousseau p. 87; II A 3 b. — Aphorismen II § 293 ff. polemisiert er mit Rousseau gegen Hobbes und erklärt: „Mitleiden, die Sympathie des Schmerzes, wirkt ursprünglich.“ In § 226 behauptet Platner, das Mitleid sei um so stärker, je geringer die Selbsterfahrung des Subjekts in den analogen Leiden sei; weil dann die bemitleidenden Ge-

fühle ins Unendliche sich steigern können[1]) (die Anhänger von Hobbes vertreten meist die gegenteilige Behauptung). Anderseits gibt Platner (in der Abhandlung „über den Grund der Sympathie in Beziehung auf Eigennützigkeit und Uneigennützigkeit") Helvetius recht, wenn er das Mitleid „egoistisch" erkläre (vgl. II § 249, § 250 ff.). Das „sich an die Stelle des andern setzen" ist eine figürliche Redensart, keine Erklärung des Mitleids; vielmehr bezieht sich auch die sympathetische Empfindung als Empfindung auf unsern eignen Zustand und ist daher als solche eigennützig; der moralische Wert solcher Empfindungen liegt in dem sie begleitenden moralischen Urteil des Missfallens an dem Zustand des andern; dieses Urteil ist eine Funktion der Vernunft (II § 270 ff.). Wo das Mitleid als unmittelbares Gefühl auftritt, kann es direkt Anlass zu Irrtum geben, kann das Weltbild fälschen (I § 1035 ff.).

Eine systematische Darstellung und Beurteilung des Mitleids wird man bei Platner nicht suchen; realistische Beobachtung ist die Stärke seiner Aphorismen. Seine Werke enthalten denn auch mancherlei Gedanken, die sich kreuzen[2]): er schätzt das moralische Gefühl mit Ferguson und andern; anderseits soll das Gefühl egoistisch sein, moralisch wertvoll bleibt nur das begleitende Vernunfturteil.

---

1) „Das Mitleid aber ist grösser als das Leiden; die Schmerzempfindungen des Leidenden sind eingeschränkt und bestimmt; diejenigen des Mitleidenden unbestimmt, gehen daher ins unendliche; das Mitleid neigt zu dem Irrtum, alles Elend in Güte und Tugend zu verwandeln, jeden Unglücklichen als unschuldig anzusehen usw., so entsteht eine Fälschung des Weltbildes. — Vgl. dagegen p. 82; ferner II A 3 c.

2) Für die Verschiedenheit seiner Gedanken im allgemeinen sei nur noch ein drastisches Beispiel erwähnt: man vgl. in seiner „Anthropologie für Ärzte und Weltweise" die ausführlichen Erörterungen über die Bedeutung der körperlichen Vorgänge für psychische Funktionen, wobei im einzelnen manches ganz an den Materialismus des Helvetius erinnert; — daneben heisst es: der Endzweck des Körpers sei nur, Werkzeug der Seele zu sein; ja er ist nur „eine zufällige Beigabe der Seele", wie etwa das Glockenspiel an einer Uhr, das für ihren wahren Zweck, die richtige Angabe der Zeit, gar nicht in Betracht kommt.

In

Lichtenbergs[1])

Aphorismen findet sich „vom Standpunkt des Leidenden“ folgende Bemerkung: „Mir ist es eine sehr unangenehme Empfindung, wenn jemand Mitleid mit mir hat, so wie man das Wort gemeiniglich braucht“. Der Grund dieses Unbehagens liegt in dem Gefühl der Erniedrigung. Mitleiden ist ein Almosen, setzt Überlegenheit des Mitleidenden voraus; „deswegen“ — so sagt der Individualist in paradoxer Verallgemeinerung — „brauchen alle Menschen, wenn sie recht böse sind auf jemanden, die Redensart »mit einem solchen muss man Mitleid haben«“[2]) Bd. I p. 196.

Daneben kennt er allerdings „ein weit uneigennützigeres Mitleiden“, das 1. wahrhaft Anteil nimmt und 2. schnell zur Tat der Rettung schreitet „und selten von empfindsamer Schwermütelei begleitet ist“; Bd. I p. 66. Die Tiefe dieses Gefühls[3]) ist ihm nicht entgangen; sie führt ihn zu der eigentümlichen Behauptung: Worte sind unzureichend, um solche Empfindungen auszudrücken; der Dichter, der Mitleid erwecken will, pflegt darum seinen Leser auf die Malerei zu verweisen und von da aus zur Sache selbst zu führen.

Die deutsche Aufklärung mit ihrem anfangs durchaus intellektualistischen Charakter zeigt demnach eine allmählich sich steigernde Wertung des Gefühls und damit ein zunehmendes Interesse für die phsychologische Eigenart und die ethische Bedeutung des Mitleids.

---

1) Lichtenberg, Gedanken, Satiren und Fragmente, ed. Herzog, Jena 1907. Fr. Schaefer, Lichtenberg als Psychologe und Menschenkenner, Diss. Jena 1898.

2) Vgl. ähnliche Gedanken bei Nietzsche.

3) Für die hohe Wertung des Gefühls im allgemeinen spricht auch die Stelle Bd. I 24; ihm träumte, er werde verbrannt; nach dem Erwachen bedauert er, dass er im Traum (kalt) reflektierte: „ich fürchte fast, es wird bei mir alles zu Gedanken, und das Gefühl verliert sich“.

Kant und seine Zeitgenossen.

Auch

Kant[1]),

selbst aus der deutschen Aufklärung hervorgegangen, hatte — in seiner vorkritischen Zeit von Rousseau wie von den Engländern stark beeinflusst — dem Gefühl eine hohe Bedeutung für die Moral beigelegt; in seiner klassischen Zeit aber will er die Moral auf ein festeres Fundament gründen; das Bedürfnis nach allgemeingültigen Normen der Sittlichkeit, die unabhängig von augenblicklicher Sinneswahrnehmung, von momentanen Stimmungen, von individueller Naturanlage und andern äussern Faktoren für den Menschen ein unumstössliches, erhabenes Gesetz bilden sollten, führte ihn in dieser Zeit zu einer abweisenden Haltung gegenüber dem Mitleid und ähnlichen Gefühlsregungen.

In der vorangehenden, sogenannten vorkritischen Periode lautet sein Urteil noch etwas anders; in der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" aus dem Jahre 1764 sagte er: „Eine gewisse Weichmütigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig, denn es zeigt eine gütige Teilnehmung an dem Schicksale anderer Menschen an, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen"; es zeigt sich jedoch, dass er

---

1) Literatur: Kants Werke, ed. K. Rosenkranz u. F. W. Schubert, Leipzig 1838. R. B. Jachmann, J. Kant, geschildert in Briefen; Königsberg 1804. Kuno Fischer, J. Kant; Gesch. der neuern Philos. Bd. 4 u. 5, IV. Aufl. G. Wegner, Kant-Lexikon; Berlin 1893. O. Thon, Die Grundprinzipien der Kantschen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung; Diss. Berlin 1895. F. W. Foerster, Entwicklung der Kantschen Ethik bis zur Kr. d. r. V.; Diss. Berlin 1893. A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik; Freibg. i. B. 1891. M. Menn, J. Kants Stellung zu Rousseau; Diss. Freibg. i. B. 1894. P. Menzer, Entwicklungsgang d. Kantschen Ethik bis zum Erscheinen d. Grundl. z. Metaphys. d. Sitten; Diss. Berlin 1897. K. Schmidt, Beitr. zur Entwicklung d. Kantschen Ethik; Marburg 1900. A. Messer, Kants Ethik; 1904.

schon hier über die Gefühlsmoral[1]) der Aufklärung hinausgewachsen ist, wenn er fortfährt: „allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind“ [2]). (Es folgt ein Beispiel dafür, wie leicht Mitleid mit dem einen zum Verstoss gegen sittliche Rechte eines andern führt.) „Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in uns zum Grundsatz geworden ist, so bleibt die Liebe gegen den Notleidenden, aber sie ist jetzt aus einem höheren Standpunkt in das wahre Verhältnis zu unserer gesamten Pflicht versetzt worden“; „sobald dieses Gefühl zu einer gehörigen Allgemeinheit gestiegen, ist es erhaben, aber auch kälter, denn es ist nicht möglich, dass unser Busen . . bei jeder fremden Not in Wehmut schwimme, sonst würde der Tugendhafte wie Heraklit unaufhörlich in mitleidigen Tränen schmelzend — bei all dieser Gutherzigkeit gleichwohl nichts als ein wehmütiger Müssiggänger sein.“ Die Wirkung eines so gewaltigen Affekts wie das Mitleid ist ihrer Ursache also nicht proportional, wie kann man denn sagen, dass allgemeine Menschenliebe die Wurzel des Mitleids sei. — Gegenüber dem „partikulären“ Mitleid, das leicht „ungerecht“ wird, ist daher der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe etwas viel Höheres. (Gef. d. Schön. u. Erhab. IV p. 410 ff.)

Immerhin will damals Kant solchen Regungen nicht allen Wert absprechen: „In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehresten Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung dergleichen hilfeleistende Triebe als »Supplemente der Tugend« in uns gelegt, die, indem sie einige auch ohne Grundsätze zu schönen Hand-

1) Vgl. p. 110 ff.

2) „So liebenswürdig auch die mitleidige Eigenschaft sein mag, sie hat doch die Würde der Tugend nicht an sich; ein leidendes Kind, ein unglückliches und artiges Frauenzimmer wird unser Herz mit dieser Wehmut anfüllen, während wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer grossen Schlacht mit Kaltsinn vernehmen, in welcher ein ansehnlicher Teil des Menschengeschlechts unter grausamen Übeln unverschuldet erliegen muss.“

lungen bewegen, zugleich andern, die durch diese letzteren regiert werden, einen . . . stärkeren Antrieb dazu geben können." Zu solchen hilfeleistenden Trieben gehört das Mitleid; sie sind „Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Übergewicht eines gröberen Eigennutzes insgesamt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher adoptierte Tugenden nennen; diejenige aber, die auf Grundsätzen beruht, die echte Tugend. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig"; jene regieren im guten Herzen des „Gutherzigen", diese herrscht im edeln Herzen des Rechtschaffenen.

Schon diese Periode zeigt also das Verlangen nach einer Moral, die auf allgemeine Grundsätze aufgebaut ist; dem partikulären Mitleid, das infolge seines beschränkten Gegenstandes leicht zu Ungerechtigkeit führt, wird die allgemeine Menschenliebe gegenübergestellt[1]). In der vorkritischen Periode wendet sich also Kants Kritik gegen die Partikularität des Mitleids[2]); doch stimmt er einer affektiven Grundlage der Moral in der allgemeinen Menschenliebe durchaus bei.

---

1) Jene gewisse Anerkennung des Mitleids und ähnlicher Gefühle, die wenigstens als Helfer zur Tugend Geltung erlangen, steht im Zusammenhang mit dem Einfluss der Engländer wie Ferguson und seine Vorgänger einerseits, Rousseau anderseits. Als Dokument aus jener Zeit ist zu vergleichen die „Ankündigung der Einrichtung seiner Vorlesungen für das W.-S. 1765—66; (I p. 297): Hutschesons und Humes Versuche auf dem Gebiet der Tugendlehre werden anerkennend erwähnt, und der Wert deskriptiver Betrachtungen für die Ethik ausdrücklich hervorgehoben; auch Rousseaus Gedanken klingen durch in dem Bestreben, den Menschen als solchen zu studieren usw. Aber schon macht sich die Befreiung von diesen Aufklärern geltend: die Gefühlsethik der Engländer und Rousseaus bedarf der Ergänzung; als Antithese zu Rousseau wird vom Stand der „rohen" der Stand der weisen Einfalt unterschieden usw.

2) Vgl. zur Partikularität oben p. 104 nebst Anm. 1; ferner II A 3 b.

In der kritischen Periode dagegen lehnt er das Mitleid ab, wegen seines Gefühlscharakters als solchen; nicht schwankende, von äussern Eindrücken abhängige Neigung, sondern die reine praktische Vernunft soll der Moral ihre Grundlage schaffen. Viel kategorischer äussert er sich daher in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" vom Jahre 1785. „Freiheit und das Bewusstsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung, das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen wenigstens als bestimmenden (wenngleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und . . . weil auf keinem besonderen Gefühl beruhend, der einzige Quell unveränderlicher Zufriedenheit[1]); Neigung ist blind und knechtisch, auch die gutartige; die Vernunft darf daher nicht bloss ihr Vormund sein, sondern muss als eine reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst das Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht, und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig aus obigem Grunde (da ihre Maximen in Verwirrung geraten)[2])" Grundl. z. Metaph. d. Sitten (VIII p. 256 f.).

---

1) Die Neigungen dagegen mit ihrer wechselnden Ungleichheit sind einem vernünftigen Wesen stets lästig; selbst eine Neigung zur Pflicht (z. B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen; denn alles muss in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloss Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll.

2) Das Prinzip des „moralischen Gefühls" ebenso wie das Prinzip „der Teilnehmung an andrer Glückseligkeit", wie es Hutcheson vertrete, werden jetzt als Prinzipien der eignen Glückseligkeit ausdrücklich abgewiesen (VIII p. 74). Das einzige Gefühl, das nicht empirisch ist, und daher völlig a priori erkannt werden kann, ist das Gefühl der Achtung vor dem moralischen Sittengesetz. Kr. d. pr. V. VIII p. 198.

Praktisch wären solche Neigungen im Leben der Gesellschaft nach Kant ganz wohl zu entbehren: „Wenn jeder auf sein eignes Wohlergehen sieht, zu des andern Glück nichts bei-

Die aktive Seite des Mitleids wird jedoch auch in dieser Periode als Hilfsmittel anerkannt und das tätige Mitgefühl von der mehr passivisch gefassten „Mitleidenschaft" als „eine besondere, ob zwar nur bedingte Pflicht" unterschieden. In der Tugendlehre spricht Kant über diese Unterscheidung ausführlicher unter dem Titel „teilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht"[1]: Mitfreude und Mitleid (sympathia moralis) sind zwar sinnliche Gefühle einer Lust oder Unlust, an dem fremden Zustand des Schmerzes oder Vergnügens teilzunehmen, wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zur Beförderung des tätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist „noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht der Menschlichkeit (humanitas). Diese kann nun bestehen in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuteilen (humanitas practica); oder bloss in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes (humanitas aesthetica), was die Natur selbst gibt. Das erste ist frei und

tragen will, ihm aber anderseits auch nichts entziehen will, so könnte, wenn diese Denkungsart zum allgemeinen Naturgesetz wird, das Menschengeschlecht noch besser bestehen, als wenn jeder von Teilnahme und Wohlwollen schwatzt, es auch gelegentlich ausübt, daneben aber betrügt wo er nur kann ... (Grundl. z. Met. d. S., VIII p. 74 ff.). Über die Verbreitung echter selbstloser Gefühle denkt Kant jetzt pessimistisch: für den Naturzustand, „in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit zu finden hofften", weist er auf die Grausamkeit der Wilden; für den gesitteten Zustand scheint ihm charakteristisch „das herzliche Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt: »es sei an dem Unglück des besten Freundes etwas, das uns nicht ganz missfällt«" (Relig. i. d. Gr. d. bl. V. X p. 36 ff.).

1) Die Teilnahme über menschliche Wesen hinaus auszudehnen besteht keine Verpflichtung; denn „nach der blossen Vernunft zu urteilen hat der Mensch keine andern Pflichten als bloss gegen die Menschen; durch grausame Behandlung von Tieren wird allerdings das Mitgefühl an ihren Leiden abgestumpft, „damit aber auch eine der Moralität im Verhältnis des Menschen unter sich sehr diensame natürliche Anlage vertilgt" (Tugendl. IX p. 300).

wird daher teilnehmend genannt (communio sentiendi libera) und gründet sich auf praktische Vernunft; das zweite ist unfrei (communio sentiendi necessaria) und kann mitteilend (nach Art der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen, weil sie sich unter nebeneinanderlebenden Menschen natürlicherweise verbreitet." Nur zu dem ersten gibt's Verbindlichkeit. Wie das freie Mitgefühl durchaus unter der Herrschaft des Intellekts stehen soll, zeigt Kants Beispiel des stoischen Weisen: „Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: Ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut . . . Hilfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: »was geht's mich an?« — d. h. er verwarf die Mitleidenschaft[1]). An der Mitleidenschaft ist Kant neben dem Irrationalen und Passiven das Depressive unerträglich: Wenn ein andrer leidet, und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei: obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, das Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun . . (Tugendl. IX p. 318)[2]).

Mit besonderem Nachdruck weist Kant auf die Gefahr der Beschränktheit sympathetischer Regungen nach

1) Kant selbst ist um kranke Freunde unaufhörlich in Sorge und besucht sie häufig; vom Moment ihres Todes an ist er ruhig; „es ist vorbei"; man muss „die Toten bei den Toten ruhen lassen". Vgl. in Kants Werken die Biographie, Bd. XI p. 197.

2) Der „Mitleidenschaft" muss man pädagogisch vorbeugen; gegenüber der natürlichen Hartherzigkeit des Kindes nicht schmachtende Teilnahme und Einweichung des Herzens erzielen; statt dessen lerne man die Kinder wohltun mit ihrem Taschengeld; nicht weich soll man ihr Herz machen, da die mitleidigen Seelen später hartherzige Leute abgeben, nachdem sie manche Täuschung erlebt haben (IX p. 422 ff.).

seiten ihres Gegenstandes („Partikularität" des Mitleids) vgl. II 3, wodurch sie leicht den Forderungen der Gerechtigkeit widersprechen[1]).

Die Anthropologie Kants zeigt im Unterschied von den genannten Schriften der „klassischen Periode" einen mehr realistischen Zug; das Psychologische ist — ähnlich wie in Platons Gesetzen (vgl. p. 12) stärker berücksichtigt; neben der Betonung einer Ethik, die von den Neigungen jeglicher Art unabhängig sein soll, wird dem Gefühlsleben auf ethischem Gebiet wieder mehr Bedeutung beigemessen.

Eine eingehende Beschreibung sympathetischer Gefühle gibt § 65; die beim Anblick fremder Leiden gefühlte Lust ist nach Kant „eine bloss psychologische Wirkung, und hat keine Beziehung aufs Moralische": etwa andern Leiden zu wünschen zur Erhöhung der eignen Behaglichkeit usw.

Die realistische Beobachtung des Lebens veranlasst Kant zu der Bemerkung, dass nur wenige „nach Grundsätzen verfahren, die grössere Zahl dagegen aus gutherzigen Trieben handelt". Mitleid gehört zu diesen hilfeleistenden Trieben, welche die Vorsehung den Menschen gegeben hat um der wahren, tugendhaften Handlung zum Durchbruch zu verhelfen; sie werden so „Gründe von schönen Taten"[2]); sie sollen provisorisch, „ehe noch die Vernunft zu

1) „Das ius talionis ist der Form nach noch immer die einzige a priori bestimmende Idee als Prinzip des Strafrechts"; die Polemik eines Marchese Beccaria gegen die Todesstrafe entspringt nach Kant „der teilnehmenden Empfindelei einer affektierten Humanität" Rechtslehre IX 138 f.; 185 ff.; Biograph. XI p. 160, IX p. 185. Das Begnadigungsrecht erscheint ihm als das „schlüpfrigste von allen und der Justizirrtum viel weniger schlimm als Justizunterlassung".

2) Dabei soll Empfindsamkeit mit wahrer Gleichmütigkeit wohl vereinbar sein; „auch der Mann muss so viel Zartheit und Feinheit des Gefühls besitzen, um den Schmerz andrer (Weib und Kind . .) nicht nach seiner [eignen] Stärke, sondern nach ihrer Schwäche zu beurteilen": Empfindelei dagegen ist eine Schwäche, durch Teilnehmung an andrer Zustand (die gleichsam auf dem Organ des Empfindenden nach Belieben spielen können), sich auch wider Willen affizieren zu lassen.

der gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen Anreizes als einstweiliges Surrogat der Vernunft zur Belebung hinzufügen . . . ." Anthrop. VII 173 ff. (vgl. die analogen Ausführungen in der Schrift vom Schönen und Erhabenen, p. 90 u. a. m.).

Die echte Moral ist allerdings auch jetzt noch unabhängig von allen pathologischen Anreizen; „das Prinzip der Apathie, dass nämlich der Weise niemals in Affekt, auch nicht in den des Mitleidens mit den Übeln seiner besten Freunde geraten dürfe, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht blind" (Anthropol. p. 173 ff.).

Wenn sich also bei Kant in der letzten Zeit ähnlich wie in seiner ersten Periode eine gewisse Anerkennung sympathetischer Gefühle bemerkbar macht, im Grunde erscheinen ihm solche Regungen doch unnütz, lästig und der Moral nicht selten gefährlich, mögen sie auch für die legale Sittlichkeit der Durchschnittsmenschen anregend wirken.

Im bewussten Gegensatz zu Kant hat

Herder[1])

das Recht des Gefühls verteidigt, seinen Wert für die Moral darzutun versucht und seine Wurzel in den Tiefen der menschlichen Natur ergründen wollen.

Bei dieser Gedankenrichtung kommt er zu einer anerkennenden Beurteilung des Mitleids: Die Natur hat den Menschen von allen lebendigen Wesen zum „teilnehmendsten" geschaffen, weil sie ihn gleichsam aus allen geformt und soweit jedem Reich der Schöpfung gemäss organisiert hat, als er mit diesem mitfühlen sollte. Des Menschen Nervengebäude ist so verschlungen in alle Teile seines fibrierenden Wesens, dass er als ein Analogon der alles durchfühlenden Gottheit sich beinahe in jedes Geschöpf versetzen und mit ihm empfinden kann. „Auch an

1) Vgl. A. Richter, Psychologische Grundlage der Pädagogik Herders; Diss. Leipz. 1900. O. Häussel, Einfluss Rousseaus auf die philos.-pädag. Anschauungen Herders; Diss. Leipz. 1902. J. G. Herders Werke, Karlsruhe 1821—29.

einem Baum nimmt unsre Maschine teil, sofern er ein wachsender, grünender Baum ist.“ Daher können manche dessen Sturz oder Verstümmelung nicht ertragen; seine verdorrte Krone tut uns leid, wir trauern um eine verwelkte Blume. — „Das Krümmen eines zerquetschten Wurmes ist einem zarten Menschen nicht gleichgültig; je vollkommener das Tier ist, je mehr es in seiner Organisation uns nahe kommt, desto mehr Sympathie erregt es in seinen Leiden. Daher können auf der höchsten Stufe, beim Menschen, zärtere Weiber sogar die Zergliederung eines Toten nicht ertragen; sie empfinden Schmerz in jedem Glied das vor ihren Augen gewaltsam zerstört wird . . .; am Leichnam des geliebten Toten nehmen wir noch im Grabe teil, wir fühlen seine kalte Höhle — so sympathetisch webt die allgemeine Mutter, die alles aus sich nahm und mit allem in der innigsten Sympathie mitfühlet, den menschlichen Körper.“ Sein teilnehmendes Nervengebäude hat den Aufruf der Vernunft nicht nötig, es kommt ihr zuvor, ja setzt sich ihr oft entgegen.

Merkwürdig ist, dass das Gehör soviel mehr zur Verstärkung des Mitgefühls beiträgt als der Gesichtssinn: die Seufzer eines Tieres ziehen alle andern herbei; beim Menschen erregt das Gemälde des Schmerzes eher Grausen und Schreck als zärtliche Mitempfindung; sobald uns aber ein Ton[1]) des Leidenden trifft, verlieren wir die Fassung und eilen zu ihm hin. An dem, was nicht seufzen kann, nehmen wir viel weniger Anteil, weil wir ihm ferner stehen, da ihm die höhere Organisation fehlt. Taub- und Stummgeborne geben oft entsetzliche Beispiele von Mangel an Mitgefühl und Teilnehmung an Mensch und Tier; aber der Kindsmörderin bleibt nichts so lang in den Ohren wie der erste weinende Laut ihres Kindes (Ideen zur Philos. d. Gesch. d. Menschheit Bd. III p. 186—89).

Diese „organische Sympathie“ erklärt seine Hochschätzung des Mitgefühls[2]).

1) Vgl. oben p. 97 nebst Anm. 1.

2) In der Polemik gegen Kant steht die Betonung des Ge-

Der Herder verwandte

Hamann

veranschaulicht den innern Zusammenhang der einzelnen Individuen durch folgendes Bild: „Wie das Bild meines Gesichts im Wasser widerscheint, so ist mein »Ich« in jedem Nebenmenschen zurückgeworfen; und um mir dieses »Ich« so lieb als mein eignes zu machen, hat die Vorsehung so viele Vorteile in der Gesellschaft der Menschen zu vereinigen gesucht."

Ähnliche Gedankengänge finden sich bei Jacobi, doch scheint ihn sein mystischer Individualismus daran gehindert zu haben, der Frage des Mitleids näher zu treten.

Die Nachfolger Kants.

a) Die spekulativen Ethiker.

Ebensowenig wie Kant kann

Fichte[1])

dem Mitleid einen positiven Wert beimessen.

Von sich selbst sagt er (vgl. J. G. Fichte, J. H. Fichtes Briefwechsel): „Eine Gabe aus blossem Mitleid mit Dürftigkeit könnte ich verabscheuen, ja den Geber hassen: hier ist vielleicht die verwahrloseste Seite meines Herzens" (I p. 64). Vom Standpunkt des Gegenstandes aus erscheint also das Mitleid als Entehrung (vgl. unten Nietzsche); wo er von seiner Teilnahme gegen

fühls im Vordergrund; Herders Ideal ist das rechte Verhältnis zwischen Kopf und Herz: „der Mensch, der allein Kopf sein will, ist ebenso ein Ungeheuer als der allein Herz sein will; der ganze Mensch ist beides, jedes an seiner Stelle, das Herz nicht im Kopf und den Kopf nicht im Herzen, das eben zeigt ihn als Mensch" (9, 504); in mehr poetischer Darstellung Bd. 6 Nr. 5, wo die Knaben die Rechte des Kopfes, die Mädchen die Rechte des Herzens verteidigen.

1) Literatur: A. Dimitroff, Die psycholog. Grundlage der Ethik Fichtes; Diss. Jena 1898. Ch. Ivanoff, Darstellung der Ethik Fichtes; Diss. Leipz. 1899. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Bd. VI. Fichtes sämtl. Werke ed. H. Fichte, Berlin 1845.

andere reden will, sagt er: „Ich will lieben, ich will mich in Teilnahme verlieren . . .; der höchste Gegenstand dieser Teilnahme bin ich selbst, und das einzige an mir, womit ich dieselbe fortdauernd ausfüllen kann, ist mein Handeln.“ (II 196.)

Das Ich ist bei Fichte die erste Grösse, da kann nicht die Rede sein „von dem Spielen andrer auf meiner Seele, dem ich passiv ausgeliefert“ bin (wie Kant es beschreibt)[1]; und zwar ist es das handelnde „Ich“, das Fichte im Vordergrund steht: „Das Schmerzgefühl, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist, es soll uns zur Tätigkeit reizen.“ Das ist die Absicht des Schmerzes; das ist insbesondre auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns beim Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unsrer Mitmenschen überfällt. Wer diesen Schmerz nicht fühlt, der ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich seiner zu entledigen dadurch, dass er alle seine Kräfte anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern soviel er kann.
Und gesetzt, seine Arbeit fruchte gar nichts, so macht doch schon das Gefühl seiner Tätigkeit, der Anblick seiner eignen Kraft, die er im Kampf gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. Hierin fehlte Rousseau; er hatte Energie, aber mehr der Leidenschaft als der Tätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen, aber er fühlte weit weniger seine eigne Kraft, demselben abzuhelfen; und so, wie er sich fühlte, so beurteilte er andre; wie er sich zu seinem besondern Leiden verhielt, so verhielt sich nach ihm die ganze Menschheit zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden, aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen (III 441 ff.). Rousseaus Resignation hatte ihren Grund in Abhängigkeit vom eignen und fremden Leiden; Freiheit ist Fichtes Parole; Selbständigkeit aber gibt nur der Intellekt, und „Selbständigkeit (Moralität) ist unser höchster Zweck“ (IV 217).

---

1) Vgl. p. 114 Anm. 2.

Das Gefühl jeder Art, somit auch das Mitleid, bewirkt das Gegenteil: „indem ich fühle, bin ich ganz und in jeder Rücksicht gebunden". (vgl. IV p. 107; VI 337). Die echte Moral muss daher unabhängig sein von dem bindenden, knechtenden Gefühl. Vgl. z. B. über die richtige, affektlose, methodisch-klare Wohltätigkeit: IV p. 290 ff.

In der optimistischen Naturphilosophie

Schelling's

tritt das Individuum hinter der Gattung zurück; das Leiden des einzelnen kann daher keine tiefere Würdigung finden. Die Periode der Identitätsphilosophie zeigt den mitleidsfremden Einfluss Giordano Brunos und Spinozas (vgl. oben p. 47 u. 54 ff.). Auch die Mystik der letzten Periode, deren Gedankengänge sich vielfach an die Scholastik anlehnen, lässt das Mitleid unbeachtet (vgl. p. 40; 46 ff.).

Hegel

hat sich meines Wissens über die Frage des Mitleids nur bei Erörterung der aristotelischen Definition der Tragödie näher ausgesprochen[1]). Er sagt: Aristoteles hat die Wirkung der Tragödie darein gesetzt, „dass sie Furcht und Mitleid erregen und reinigen soll". „Wie die Furcht hat auch das Mitleid zweierlei Gegenstände." Der erste betrifft die gewöhnliche Rührung, d. h. Sympathie mit dem Unglück und Leiden andrer, das als etwas Endliches und Negatives empfunden wird. Mit solchem Bedauern sind besonders die kleinstädtischen Weiber gleich bei der Hand. Bemitleidet will aber der edle und grosse Mensch auf diese Weise nicht sein; denn sofern nur das Negative des Unglücks herausgehoben wird, bewirkt es eine Herabsetzung. „Das wahrhafte Mitleiden ist im Gegenteil die Sympathie mit der zugleich sittlichen Berechtigung des Leidenden, mit dem Affirmativen und Substantiellen, das in ihm vorhanden sein muss. Diese Art Mitleiden können

1) In seiner Einteilung der Affekte müsste das Mitleid wohl zu „den innern Empfindungen" gehören, die eine Einzelheit betreffen (wie Zorn, Rache, Neid, Reue usw.) [VII 2, 133, siehe p. 120 Anm. 1]; doch wird es dort nicht ausdrücklich genannt; vgl. ebenda Anm. 2.

uns Lumpen und Schufte nicht einflössen." Nur der in sich selbst gehaltvolle, tüchtige Charakter kann also tragische Sympathie erwecken; denn nur ein wahrhafter Gehalt schlägt in die Menschenbrust ein und ererschüttert sie in ihren Tiefen (Bd. X 530 ff.)[1]).

Das kleinliche Mitleid bornierter Leute hat also nach Hegel einen kleinlichen Gegenstand; nur für echte moralische Grösse kann man wahrhaft „tragische" Sympathie empfinden[2]).

In

Krauses[3])

Philosophie wird die Einheit der Menschheit so stark betont, wobei der einzelne nur als Glied des Ganzen erscheint, dass wohl das soziale Moment altruistischer Neigungen hochgeschätzt wird, der individualistische Zug des Mitleids jedoch eine bestimmte Wertung dieses Pathos nicht zulässt; Mitgefühl und Nachempfinden gegen die Mitmenschen[4]) sind ihm charakteristisch für die zweite Stufe der „Gefühlsbildung", die in der Mitte steht zwischen der Stufe des „krassen Egoismus" und der dritten, höchsten, die die Einordnung aller übersinnlichen und sinnlichen Gefühle in das eine Grundgefühl Gottes bringt. Anthropol. p. 68 ff.

---

1) Hegels Werke, Berlin 1832—87.

2) Zu dem Kapitel „Tröstung" findet sich eine interessante Bemerkung Hegels VII 2, 141: „Die artikulierte Sprache ist die höchste Weise, wie der Mensch sich seiner innerlichen Empfindungen entäussert; deshalb werden bei Todesfällen mit gutem Grund Kondolationen gemacht, die die Wirkung haben, dass sie durch das wiederholentliche Besprechen des stattgehabten Verlustes den darüber gehegten Schmerz aus der „Gedrungenheit des Gemüts in die Vorstellung herausheben", und somit zu einem gegenständlichen, zu etwas dem schmerzerfüllten Subjekt gegenübertretenden machen.

3) Psychische Anthropologie, ed. Hohlfeld und Wünsche, Leipzig 1905. Abriss des Systems der Philosophie des Rechts, Göttingen 1828.

4) Die Bedeutung des Mitgefühls für das Verhältnis von Mensch zu Mensch wird besonders in der Rechtsphilosophie oft betont, vgl. p. 158 f.; 160 f.

Ähnlich wie Krause sieht

Baader[1])

das höchste, für den Menschen zu erstrebende Ziel in diesem Grundgefühl Gottes. Er wendet sich gegen die Stoa, die alle Neigungen bekämpfe, statt sie durch eine grosse Neigung zu ersetzen, deren Gegenstand Gott ist 1, 277. Bei dem Mystiker, der Gott gefühlsmässig[2]) erfassen will, wird Gott selbst stark anthropopathisch gefasst[3]). Baader redet von der „Barm-(Warm-)herzigkeit" Gottes, der Mitleid hat mit seinen Geschöpfen; die Liebe Gottes zur Kreatur ist eine Tochter des Mitleids, weswegen die Menschen das wahre, aktive, nicht blos passive Mitleid nur von Gott haben können, und „jede Äusserung desselben ein religiöser Akt ist" (2, 352); allerdings ist dabei nicht das frei übernommene Mitleid zu verwechseln mit der unfreien, rein organischen Sympathie als unfreier, gezwungener Leidenschaft (7, 333).

In seinem Tagebuch schreibt Baader: „das süsse Mitleid weckt unser Gewissen; wir fragen uns, ob wir des Genusses dieses Vergnügens würdig sind und eilen, uns dieses wesentlichen Teiles der Glückseligkeit würdig zu machen. Das Gefühl des Mitleids ist also nicht selbst Tugend, aber erweckt sie." 11, 249. Er protestiert gegen die Verkennung altruistischer Gefühle bei Spinoza, Kant usw., und ist selbst durchdrungen davon, dass ein inniges Band alle Menschen umschlingt; Staat und Gesellschaft erscheinen ihm als ein Organismus; z. B. 5, 98, 267; 7, 385; 8, 73. Wenn bei aller Betonung dieser Sympathie das Mitleid eher zurücktritt, so mag der tiefere Grund darin liegen, dass eben das Grundgefühl des Mystikers die Liebe zu Gott ist, die eher in einer allgemeinen Sympathie mit

1) Fr. v. Baaders sämtliche Werke, ed. Fr. Hoffmann, Leipzig 1860.

2) Als Beispiel für Baaders Emotionalismus sei nur eine Äusserung genannt: „Was wir nicht verlangen, lieben, hassen, was uns nicht affiziert (rührt), das ist nichts für uns. Unser ganzes Dasein ist Affektion" (12, 341).

3) Der „Anthropopathismus" ist ihm für die Welterkenntnis der „grosse Schlüssel, der alles aufschliesst".

dem Universum sich auswirkt; ferner tritt für Baader in der Ethik, die durchaus unter dem Einfluss katholischer Moralisten steht, das aktive Moment sympathetischer Neigungen in den Vordergrund[1]). Wo Baader auf das Mitleid eingeht, zeigt sich sein Optimismus in der starken Betonung des hedonischen Moments, das ein wesentlicher Faktor unserer Glückseligkeit[2]) sein soll; man vergleiche besonders die p. 121 wiedergegebene Tagebuchstelle, ebenso seine Kritik Feuerbachs[3]).

Der optimistisch gefärbte Universalismus hindert Schleiermacher das Mitleid ausdrücklich zu behandeln; es müsste ohne Zweifel unter die zweite seiner vier Kardinaltugenden (Weisheit, Liebe, Besonnenheit, Beharrlichkeit) subsumiert werden.

So nennt denn sein Anhänger

Rothe

das Mitgefühl die „Liebe als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewusstseins“ Theol. Ethik § 645. Wie Baader unterscheidet er zwischen einem echten, aktiven und einem minderwertigen, passiven „Mitleiden“ (vgl. p. 121; dazu früher bei Charron p. 49). Bei dem tugendhaften Mitgefühl kommt es auf die grosse Kunst an, wirklich aus der Seele des andern herauszulesen, die Objekte seines Schmerzes mit unserm Gefühl aufzufassen, wirklich mit seinem individuellen Gefühl zu fühlen.

Zu unserer Selbsterziehung zur tugendhaften Liebe gehört aber wesentlich auch eine gewisse Abhärtung (nur nicht etwa Abstumpfung) des Mitgefühls; dieses hat als natürliches allerdings etwas Weichliches und Schwächliches, was ihm abgewöhnt werden muss.

---

1) Für den Einfluss der katholischen Moral im Sinne Cyprianischer Gedanken (p. 29) vgl. auch Pickel a. a. O. p. 23.

2) Vgl. den ähnlichen Gedankengang bei Shaftesbury p. 65.

3) „Der melancholisch gewordene Feuerbach verliebt sich in seine eignen Trauergedanken; dieser Pessimist, in dessen System Liebe, sittliches Streben, Dankbarkeit nur Kunstblumen sind und der schliesslich die Not des Lebens mit Vernichtung der Individualität kuriert nach Art eines Doktor Eisenbart.“ 12, 215 f.

Dem echten Mitgefühl steht gegenüber die falsche „Weichmütigkeit", das Mitgefühl aus blosser, d. h. überwiegend sinnlicher Empfindung, das in der Tat nicht wirkliches Mitgefühl ist, sondern eigentlich nur Gefühl unserer eignen Lust oder Unlust, mit der des Nächsten Freude oder Leid uns affiziert. Das Kennzeichen der bloss physischen Sympathie ist, dass sie die Subjekte der Liebe nicht streng auseinanderhält (§ 143 Anm. 3); dieses falsche Mitgefühl ist es, das von Kant unter dem Namen des Mitleids in „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" als eine sittlich zweideutige Tugend dargestellt wird. § 720; 938. Von der Gefahr des Mitleids als Motiv zur Wohltätigkeit ist § 1044 die Rede.

Die ganze Menschheit war für Baader ein Organismus, für

Fechner und Lotze[1])

ist es die ganze Welt.

Die Erde ist ein Organismus, Menschen, Tiere und Pflanzen dessen einzelne Organe. Bei den Tieren pflegt unser Mitgefühl haltzumachen (Medizin. Psychol. p. 534 ff.). Fechner dehnte es auf die Pflanzen aus (vgl. die Schrift „Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen"); selbst die Gestirne sind Organismen („vergleichende Anatomie der Engel"). Lotzes Weltbild ist mit dem Fechnerschen verwandt; im Zusammenhang mit der organischen Weltbetrachtung zieht es ihn zu Empedokles hin: „Empedokles' Gedanke von Liebe und Hass als Prinzip des Geschehens hat trotz seiner Ärmlichkeit vor dem »nihilistischen Idealismus« das voraus, dass er eine konkrete, inhaltsvolle Idee an die Spitze stellt." (Lotzes Schriften Bd. II, p. 195.)

Durch Lotzes Ethik geht ein weicher Zug; die Abschaffung der Todesstrafe scheint ihm „immer wünschens-

---

1) Fechner: Zendavesta, Leipzig 1851; Tagesansicht, Leipzig 1879; Nanna, Leipzig 1848; Über das höchste Gut, Leipzig 1846. Lotze: Gesch. d. Ästhetik, München 1868; Grundzüge d. prakt. Philos., Leipzig 1884; Grundzüge d. Psychologie, Leipzig 1884; Mikrokosmos, Leipzig 1869—72; Medizin. Psychologie, Leipz. 1852; Kleine Schriften 1885—91.

wert", wenn diese auch zeitweise als notwendiges Übel bestehen bleiben muss ... Prakt. Philos. § 54. Sympathetische Gefühle können uns sogar das Recht geben, der Wahrheit Abbruch zu tun; in der Rezension von H. Krauses „über die Wahrhaftigkeit" behauptet er, dass die Gefühlsregungen des Mitleids, Wohlwollens usw. gegen die unbedingte Durchführung der Wahrheit sprechen können (Kl. Schr. I p. 352).

Obschon dieses organische Weltbild dem Mitleid günstig scheint, ist davon doch bei Fechner und Lotze nirgends ausführlich die Rede. Beide sind Optimisten.

Einzelne „Linien des Gemäldes" scheinen Gewirr, das Ganze betrachtet, gewährt Lust. (Tagesansicht p. 148 ff.) Der kostbarste Diamant, an dem der Verstand sich umsonst zerarbeitet, ist die Lust (Über das höchste Gut p. 20 ff.)[1]). Das „traurige" Mitleid, dessen Grundzug Unlust ist, kann also keinen Accent erhalten. Ausserdem geht die Einfühlung[2]) in den Gesamtorganismus so weit, dass die Schranke der Individualität und damit die Voraussetzung für das konkrete Mitleid fällt; z. B. kann Fechner kein Mitleid fühlen mit Verstorbenen, „denn Leib und Geist des Menschen sind eine Wohnung, worein höhere, fremde Geister eintreten, sich verwickeln und entwickeln und allerlei Prozesse untereinander treiben"[3]). Sympathie für die Gattung als Organismus spielt eine grosse Rolle; sympathetische Gefühle, die auf dessen einzelne Glieder sich richten würden, werden durch optimistische Erwägungen neutralisiert[4]).

---

1) Typische Stellen vgl. bei Fitch, Der Hedonismus bei Lotze und Fechner p. 9 ff.; 41; 66 ff. (Diss. Berlin 1903).

2) Zur Einfühlung vgl. z. B. „Vorschule der Ästhetik" I, XII.

3) Vom Leben nach dem Tode, Kap. 3; Zendavesta Bd. I, VII; „vom höhern, übergreifenden Bewusstsein" III, XXII.

4) Wenn man der Lehre von den Pflanzenseelen entgegenhält, dass die Pflanzen doch zu Tausenden unter der Sense dahinsinken, so weist Fechner daraufhin, dass die Pflanzenseele ja kein Bewusstsein hat von der drohenden Gefahr; Nanna VI. Solche Gedanken sind uns bei den Pflanzen ungewohnt, für die Tiere pflegen wir doch sonst auch nicht so zartfühlend zu sein (Jäger usw.). Aus dem organischen Weltbild folgt also hier

b) Die psychologischen Ethiker

suchen auf empirischem Weg das Wesen des Mitleids zu bestimmen und seine Bedeutung als psychisches Phänomen festzustellen.

Nach

Fries[1])

hat sich das Mitleid wie die andern „menschenfreundlichen Neigungen“ aus dem Trieb der Geselligkeit, der schon dem sinnlichen Leben angehört[2]), entwickelt (psych. Anthropol. § 80); gegenüber den menschenfeindlichen Regungen (§ 81) sind die sympathetischen in der sinnlichen Anregung des Lebens die „Begünstiger der sittlichen Ausbildung und des Gemeingeistes, indem sie mit dem Ernst des Mitleids und der Mitfreude von der Selbstsucht des einzelnen wegzuwenden anfangen.“ Aber sie sind sanfter (denn die antipathetischen Gefühle treffen durch den Kontrast die Selbstsucht, haben daher grössere Gewalt), und zeigen daher ihre Gewalt erst im gebildeten Leben.

Unter den sympathetischen Neigungen werden aus demselben Grund die Anregungen des Mitleids, welche der Kontrast bewegt, stärker sein als die der Mitfreude, und daher leichter zum Affekt anwachsen (§ 82).

Solche Neigungen sind natürliche Neigungen, welche an sich weder zum Lob noch zum Tadel gereichen und

---

nicht jene tragische Sympathie des Empedokles; vgl. p. 7 f. Ja statt inniger Teilnahme kommt gelegentlich eine paradoxe Starrheit zum Ausdruck: Lotze meint, das Aufzehren der eignen Eltern bei den Kannibalen sollte uns gar nicht so fremdartig berühren; auch wir verzehren unsre Haustiere, nachdem wir sie genügend liebkost haben; da so viele Widersprüche im Menschen sich finden, warum sollte nicht auch dieser möglich sein usw. Mikrok. Bd. II p. 399.

1) Vgl. seine Biographie von E. L. T. Henke; J. F. Fries. Fries, Handbuch d. psychol. Anthropologie, Jena 1821; Handbuch d. prakt. Philosophie, I 1818, II 1832.

2) Mitleid und Mitfreude gehören selbst zu dem Gebiet der Phantasie; dieselbe hat eine Mittelstellung zwischen Sinn und Verstand; jener verleiht dem „unteren Gedankenverlauf“, dieser dem oberen seine Eigenart.

stellen sich zunächst unwillkürlich ein; um so wichtiger ist es, die blosse Temperamentsanlage des Mitgefühls in die Gewalt der verständigen Selbstbeherrschung zu bringen (Prakt. Philos. § 79).

Ähnlich wie Fries lehnt es auch

Herbart[1])

ab, das Mitleid als gut zu werten. Er bezeichnet es als misslich, dass solche sympathetischen Affekte der Anerkennung des Wohlwollens und der wahren Güte[2]) geschadet haben. Die Verwandtschaft dieser Güte mit „dem guten Herzen" hat ihr bei den Philosophen geschadet. Dabei ist es kein Wunder, dass (eben jene Regung des guten Herzens,) die Sympathie als Mitleid und Mitfreude nicht Beifall finden konnte; „dieselbe Empfindung, die ein andrer schon hatte, unwillkürlich nachahmen, heisst, dieselbe Empfindung noch einmal haben; ein solcher einfacher Zustand nun ist kein »Verhältnis«, daher fehlt die Bedingung des Beifalls. Nützlich mag solche gemeinsame Rührung der Menschen zu einem bestimmten Zweck zwar sein; sie bewirkt Vereinigung der Kräfte, aber keine Harmonie, die zu loben wäre. So verhält es sich mit der blossen Teilnahme; musste man denn mit ihr die Güte verwechseln!" Die Verwechslung liegt nach Herbart allerdings nahe, da „psychologisch betrachtet der Zustand der Teilnahme in den Zustand des Wohlwollens übergeht, ohne eine feste Grenzscheide zu lassen". Die unwillkürliche Nachahmung der fremden Empfindung geht häufig voran; allmählich folgt dann die Unterscheidung, dass ein andrer es sei, welcher zuerst empfand; so sondert sich der Nachempfindende los von jenem, es sondert sich von der Auffassung des fremden Willens

1) Herbarts Werke Hamburg-Leipzig 1850—93.

2) „Die Güte ist darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist. Ob der vorgestellte fremde Wille tadellos ist, hat keinen Einfluss auf sie; sie kennt oft die Welt nicht, kann übeltun, wo sie wohltun will, geschmäht werden usw., nur aus ihrer eignen Schönheit kann niemand sie herausdrängen."

der eigne, einstimmende Wille, und erst indem sie reiner und reiner auseinandertreten, verwandelt sich mehr und mehr die Sympathie in Güte.

Herbart sieht also in dem für das Mitleid charakteristischen „Ineinanderschwimmen" des „Ich" und „Du" im Bewusstsein des Mitleidenden den Mangel der Sympathie; Wohlwollen und Güte dagegen trennen [1]).

Diesem Verhältnis zwischen dem „Ich" und dem Leidenden und seinem spezifischen Einfluss auf Grad und Eigenart des Mitleids hat

Beneke [2])

seine Aufmerksamkeit zugewendet und zwar besonders in einem Abschnitt „über die Grundorganisation der Teilnahme und der Zuneigung zu andern Menschen" (Pragmat. Psychol. II p. 14f.).

Die „Teilnahme", eine Tatsache, die uns im Leben täglich begegnet, kann sich in sehr verschiedenem Grade entwickeln. Der Zeitungsbericht vom Untergang eines Schiffes z. B. bewirkt:

1. Ein gewisses Bedauern bei uns; aber wir werden dadurch (z. B. in geistiger Arbeit) nicht lange gestört.

2. Vernehmen wir später, dass ein früherer Reisegefährte dabei umgekommen, der uns interessiert und mit dem wir oft unsere Gedanken ausgetauscht — so steigert sich die Teilnahme; die Vorstellung von dessen Schicksal kehrt immer wieder störend zurück.

3. Erfahren wir endlich, dass ein geliebter Jugendfreund dabei war, so erfolgt die tiefste Erschütterung; die Vorstellung ist uns beständig gegenwärtig, störend, lähmend usw.

Woher kommt diese Verschiedenheit?

---

1) Prakt. Philos. (Edit. s. p. 126 Anm. 1) Einleitung i. d. Philosophie § 92—93.

2) Beneke, Grundlinien der Sittenlehre 1841. Erziehungs- und Unterrichtslehre II. Aufl. 1842. Die neue Psychologie 1845. Pragmatische Psychologie 1850. O. Gramzow, Benekes Leben und Philosophie Diss., Bern 1898. Th. Kühn, Die Sittenlehre F. E. Benekes. Diss. Leipzig 1892.

Ihrer allgemeinsten Qualität nach ist die Vorstellung von dem Unglück dieselbe; daher würde man auch dieselbe Depression erwarten; aber die letzere wird in den drei Fällen auf sehr verschiedener Grundlage ausgebildet. Jede psychische Entwicklung, die einmal in uns ausgebildet wird, hinterlässt eine Spur im Innern der Seele; verschwindet sie aus dem Bewusstsein, so bleibt sie doch im unbewussten Sein der Seele. Auch von dem, was wir von andern Menschen vorstellen, bleiben solche Spuren, die sich zu einem Aggregat vereinigen. Entsprechend der Anzahl dieser Spuren wird die Teilnahme grösser oder geringer ausfallen. Für den intimen Freund, mit dem wir viel zusammen waren, existieren mehr Spuren (Neue Psychol. p. 145 ff.; Prakt. Philos. I 184). Der Grad der Teilnahme hängt also bei jedem derartigen Erlebnis ab „von der grösseren oder geringeren Fülle von Erregungselementen, die die Vorstellung als für sie angelegt vorfindet, und die daher zur Erregtheit ausgebildet werden“ (Pragm. Psychol. II 214f.).

Neben der Personalbeziehung zu meinem „Ich“ ist nach Beneke für den Grad des Mitleids von grosser Bedeutung die Distanz des Vorgangs; so kann das Gefühl des „Verdientseins“ einer gewissen Strafe nicht selten in Mitleid verwandelt werden, wenn das Unglück, das bisher nur aus der Ferne vorgestellt worden war, zur unmittelbar nahen Anschauung gelangt (Psych. I 420)[1]).

Ein weiterer Faktor von grosser Bedeutung ist die individuelle Anlage auf seiten des „Ich“. Die Anlage zur Teilnahme ist bei den einzelnen Personen verschieden; begünstigt wird die Teilnahme, wo — wie Beneke sich ausdrückt — das Übergewicht auf der Seite der Andergruppe liegt [auf seiten desjenigen Komplexes der Vorstellungen, die sich auf das „Du“ beziehen], erschwert, wo es auf die Seite der Eigengruppe fällt. Auch bei solchen, die zur ersteren Kategorie gehören, kann die

1) Über die Vergleichungsneigungen im allgemeinen siehe ebenda p. 406 f.

Art der Äusserung verschieden sein, je nach der persönlichen Eigenart: Es gibt solche, die mehr nach der affektiven Seite teilnehmend sind, und dementsprechend lebhaft ihre Gefühle äussern; andere sind mehr praktisch tätig, aber wortkarg[1]).

Als Beispiel einer übertriebenen Betonung der Andergruppe wird Goldsmith zitiert, der von sich sagt: wir wurden gelehrt, das Bedürfnis aller Menschen als unser eignes zu betrachten; mein Vater zog uns auf, blosse Maschinen für das Mitleid zu sein, und machte uns unfähig, dem geringsten Antrieb zu widerstehen, welcher entweder durch wirkliches oder durch erdichtetes Unglück auf uns gemacht worden war Pragmat. Psychol. II p. 92 ff.

Bei den Erwachsenen hängt die Fähigkeit zur Teilnahme (ausser den bisher genannten Faktoren) nach Beneke ab

1. von der Leichtigkeit, den Ausdruck fremder Gemütsbewegungen wahrzunehmen; daher findet sich bei reizempfänglicheren Menschen mehr Teilnahme; so bei den Frauen; sie bilden die Empfindungen und Bedürfnisse andrer rascher nach und zarter; sie zeigen sich in der Reaktion dagegen im allgemeinen mehr hingebend, und weniger „selbstbeschränkt"; (letzteres, weil bei ihnen die Andergruppe das Übergewicht hat Sittenl. I p. 205);

2. davon, wie weit wir das Vorliegende selbst schon erlebt haben; dann können wir das Erlebnis des andern „in uns nachkonstruieren, reproduzieren", so dass in uns Neigung zum Mitleid und tätiger Abhilfe entsteht;

3. wächst die Fähigkeit zum Mitleid, wenn die Neigung zum Mitleid schon oft in uns erweckt wurde Sittenl. I p. 198.

---

1) Die Grausamkeit der Kinder braucht nicht böse zu sein; sie beruht auf einer gewissen Verstimmung, einem Gegensatz zwischen der Eigengruppe und der Andergruppe, ohne dass dieselben zur Fixierung gekommen wäre; wie denn auch ein Kind ein ihm sympathisches quälen kann; wenn aber jenes in Tränen ausbricht, mit einem Schlag in den wildesten Zorn über sich selbst gerät. Pragm. Psychol. II p. 155.

Interessant sind Benekes Bemerkungen über die Folgen des Mitgefühls für das mitleidende Subjekt[1]). Mitleid, das wir andern erwiesen, kann unter Umständen uns stärker an sie ketten als solches, das wir empfangen; es liegt für uns selbst in der Wohltat, die wir erweisen, ein Moment der Freude[2]).

1) Unter den neueren Psychologen weist Horwicz (Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage Halle 1872—78) auf die Verschiedenheit des Mitleids hin, das durch die Eigenart von Subjekt und Objekt modifiziert wird: „Es gibt kaum zwei Fälle eines genau gleichartigen Mitleids"; das Mitleid mit einem Hungernden ist ein anderes als das Mitleid mit dem Freund, der über einen Todesfall trauert. Dazu ist zu bemerken, dass das Mitleid aber doch immer Mitleid bleibt; richtig sagt Groothuysen (a. a. O. p. 235): „Das Mitleid nimmt nicht den qualitativen Charakter der übrigen unlustartigen Gemütsbewegung an; ich kann mich im Mitleid nicht darüber ärgern, zornig und dgl. sein, dass der andre ein Unlustgefühl hat." Auch Wundt sagt (Ethik III. Aufl. p. 510 ff., 554), das Mitleid sei „ein Unlustaffekt, welcher in seiner Intensität und Qualität einigermassen nach dem verursachenden Eindruck sich richtet. Nicht aber ist das Mitleid dahin zu verstehen, dass das ursprüngliche Leid und das Mitleid qualitativ übereinstimmen." Ja selbst Mitleid mit dem Hungernden ist für den Armen, der weiss wie es tut, intensiver als für den Reichen a. a. O. II. Aufl. p. 306 ff. Als das eigenartige am Mitleid bezeichnet er, dass fremdes Leiden uns unmittelbar rührt wie selbsterlittenes; „das ist die Substanz des Mitleids, und die Tugend der Barmherzigkeit hat dabei nichts zu tun als zu sorgen, dass dieses Gefühl nicht durch anderweitige Gefühle erstickt wird. Es ist die Solidarität aller menschlichen Wesen, ja aller Kreatur, die darin nicht als bewusste Reflexion sondern völlig unwillkürlich im Gefühl ihren Ausdruck findet".

2) Das Hedonische im Mitleid wird auch von den neueren Psychologen besprochen: W. Volkmann, Lehrb. d. Psychologie Cöthen, 1894 IV. Aufl. erklärt die Lust im Mitleid aus einer „Erweiterung des eignen Ich auf das fremde", ein „sich fühlen im andern"; diese Erweiterung bringe eine Erhöhung des Selbstgefühls und dadurch Lust. Th. Ziegler, Das Gefühl, p. 168 ff. (Stuttg. 4. Aufl. 1908) setzt sich ebenfalls mit diesem psychologischen Problem auseinander; er findet als Ursache des Hedonischen:

1. den egoistischen Zug im Mitleid; dieser erklärt auch seine Häufigkeit gegenüber der Mitfreude.

Die ethische Beurteilung des Mitgefühls lautet bei Beneke eher günstig: Solche Verschmelzung der Vorstellung von uns selbst mit den Vorstellungen von andern Menschen bewirkt eine moralisch günstige Erweiterung der praktischen Weltauffassung; die damit verbundene Gefahr einer schwächlichen Hingabe an die andern, die darüber die selbständige Schätzung höherer Interessen und deren Durchführung preisgibt, darf uns dagegen nicht bedenklich machen[1]) (Sittenl. II p. 205). Allerdings darf der Erzieher nicht zufrieden sein mit einem weichlichen Mitleid, sondern muss den Zögling anregen, dem fremden Leiden gegenüber wenn irgend möglich gleich mit Rat und Tat zu helfen, oder wenigstens durch Trost den Schmerz zu lindern (Erziehungs- und Unterrichtslehre p. 463 ff.).

c) Die soziologischen Ethiker

trachten das Leben der menschlichen Gesellschaft als Ganzes nach seinen ihm eignen Gesetzen zu erklären und ihm die richtigen Normen zu geben. Dass solche Philosophen den sozialen Gefühlen ihre Aufmerksamkeit zuwenden, ist nicht zu verwundern.

Der bedeutendste Denker dieser Richtung in Frankreich ist

---

2. Der Gedanke, dass ich helfen kann, erhöht mein Selbstgefühl.
3. „Das wichtigste aber ist: von dem Ich geht das Mitleid aus; nur wenn ich mich in die Lage des andern versetzen kann, in der Erinnerung ein Bild gleichen oder ähnlichen Mitleids zu reproduzieren imstande bin, kann ich Mitleid empfinden."

Aus dem Fehlen dieser Bedingung erklärt sich die Härte der Reichen und Glücklichen; sie können sich mit ihrer Phantasie nicht in die Lage der Armen versetzen, da sie ähnliches nicht erlebt haben. Dass das Gefühl des Mitleids „von Haus aus nicht sittlich ist, zeigt (nach Ziegler) das mancherlei Unreine, Unlautere, Verkehrte und Bedenkliche, das daran haften kann".

1) In Übereinstimmung mit diesem Urteil polemisiert Beneke gegen Epiktet und andere Stoiker, die in ihrer „egoistischen Isolation" die gefühlsmässige Unmittelbarkeit im Verhältnis von Mensch zu Mensch verkennen Sittenl. I p. 395; 400.

A. Comte[1]),

der bekanntlich den Terminus „Altruismus“ geprägt hat. Das Wesen seines „Positivismus“ beschreibt er Polit. posit. I 70: „Le positivisme conçoit directement l'art morale comme consistant à faire, autant que possible, prévaloir les instincts sympathiques sur les impulsions égoistes, la sociabilité sur la personnabilité.“

„Vivre pour autrui“ ist das „résumé“ der positivistischen Moral. Die „instincts sympathiques“ sind ihm die Triebfedern der Moral; das Gefühl soll dominieren: Cette morale établit „l'universelle prépondérance du sentiment sur la raison et sur l'activité, ou du coeur sur l'esprit“[2]).

Dank dieser Hochschätzung des altruistischen Gefühls kommt Comte zu dem Urteil, dass „le sexe affectif“ der vollkommenste Vertreter der Menschheit ist; „jamais l'art ne pourra figurer dignement l'Humanité autrement que sous la forme féminine“. Jeder Mann muss stets unter dem Einfluss solcher „Engel“ stehen, deren natürliche Typen die Mutter, die Gattin, die Tochter darstellen. „La secrète adoration de ces »anges gardiennes«“ macht uns besser und glücklicher, indem sie den Altruismus in uns auf Kosten des Egoismus wachsen lässt (Polit. pos. I 94. Catéch. p. 106 ff. u. a. O.).

Grossen Einfluss hatte die Lehre Comtes[3]) auf J. St. Mill[4]). Als „unerschütterliche Grundlage seiner utilitarischen Moral“ nennt er „die sozialen Gefühle der Menschen, jenes Verlangen nach Einheit mit unsern Mitgeschöpfen ...“[5]) I 162.

---

1) A. Comte, Cours de philosophie positive II. Aufl.; Cours de Politique positive; Catéchisme positiviste, ed. 1874. C. Cristea, La morale d'Auguste Comte; Diss. Leipzig 1896. H. Gruber S. J., A. Comte, d. Begründer d. Positivismus, Freiburg i. B. 1889.

2) Zur prépondérance du coeur sur l'esprit vgl. Polit. posit. I 649; 680.

3) Vgl. Mills Schriften über Comte, IX p. 1 ff.; S. Saenger J. St. Mill. p. 46 ff.

4) J. St. Mills gesamm. Werke; autoris. Übers. Leipz. 1869 ff. S. Saenger, a. a. O.

5) Eine ganz besondere Eigentümlichkeit Comtes findet

Bei der geschilderten Eigenart der Comteschen Ethik muss die Tatsache uns seltsam erscheinen, dass vom Mitleid nirgends ausführlich die Rede ist. Z. B. ist es bei der Aufzählung und näheren Beschreibung der „altruistischen Instinkte", Polit. posit. p. 700 ff., nicht genannt. Eine genügende Erklärung für diese Tatsache würde nicht nur genaue Kenntnis der ganzen Philosophie Comtes, sondern auch eingehendes Studium der kulturellen und philosophischen Zeitströmungen in Frankreich voraussetzen[1]), die wir hier nicht näher verfolgen können.

Grosse Wichtigkeit hat

Spencer[2])

dem Einfluss des Mitleids beigelegt in seinen Darstellungen

---

ihre auffallende Parallele bei Mill: der ausgesprochene Feminismus; vgl. Mills Arbeiten über „die Hörigkeit der Frau", über die „Emanzipation der Frau" Bd. XII p. 1 ff. Im Vorwort zu der Abhandlung über die Freiheit sagt er: „dem geliebten, beweinten Andenken derjenigen, die alles, was das beste in meinen Schriften ist, mir eingegeben hat . . .; gleich allem, was ich seit vielen Jahren geschrieben habe, ist diese Schrift ebensosehr ihr Werk als das meinige . . . ." (Näheres über den Einfluss seiner Gattin aus seinen Selbstzeugnissen vgl. Jodl, Gesch. d. Ethik II p. 447: Saenger a. a. O. p. 60 ff.)

1) Will man Vermutungen aufstellen, so liesse sich denken, das Comtes Optimismus ein Hindernis sei; er ist fest überzeugt, das Rezept in der Tasche zu haben um die Menschheit glücklich zu machen; Leid und Mitleid müssen wegfallen. — In seiner späteren Periode ist Comte Mystiker; ob er nun sich versenkt in das grand-être genannt Humanité, oder in stummer Verzückung auf den Knieen liegt vor dem Stuhl seiner verstorbenen Geliebten — er ist Mystiker, und dass egozentrische Mystik dem Mitleid ungünstig sei, haben wir öfter angedeutet. — In formaler Beziehung mag noch erwähnt sein, dass die Beschreibungen Comtes bei aller Gefühlsmalerei oft einen merkwürdig unpsychologischen, autoritativ-schematisierenden Eindruck machen.

2) H. Spencer, autorisierte deutsche Ausgabe von B. Vetter, 1877. Data of Ethics 1879. O. Gaupp, Spencer, Frommann Bd. 5. E. D. Miller, Spencers Versöhnung von Egoismus und Altruismus. Diss. Berlin 1899. P. Barth, Kritik der Grundanschauungen der Soziologie H. Spencers. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. 17, 1893.

der Entwicklung der Menschheit. Er definiert das Mitleid als „einen Schmerz, der eben in der Vorstellung von einem Schmerz bei einem andern besteht".

Dieses Gefühl war auf der kriegerischen Stufe im Urzustand der Menschheit nach Spencer noch stark zurückgedrängt Bd. 5, p. 692[1]).

Immerhin ist dem Mitleid schon im Jugendalter der Menschheit innerhalb des häuslichen Lebens ein gewisser Spielraum geboten, wo Übung des Mitleids mit derjenigen der sexuellen und elterlichen Gefühle sich vereinigt finden 5, 692. (Über das Sympathetische in der Geschlechts- und Elternliebe vgl. 4, 509; 10, 557.)

Auf der niedersten Stufe macht sich zunächst ein „Herdenbewusstein" geltend; es äussert sich in sympathetischer Furcht, die gleich dem Gähnen ansteckend wirkt (5, 367 ff., 649). Die Möglichkeit eines differenzierten Mitleids wächst mit den höheren intellektuellen Fähigkeiten; es steigert sich die Deutlichkeit der natürlichen Sprache auf seiten des Objekts, die Fähigkeit des Verstehens derselben auf seiten des Subjekts im Mitleid (5, 639 ff.; 10, 267 f.). „Das Mitgefühl, wo es einmal vorhanden, bringt Abänderungen mehrfacher Art im Handeln des Menschen hervor." In erster Linie hemmt es jede beabsichtigte Zufügung von Schmerz oder Leid:

In jedem Erwachsenen, der nicht ein ganz roher Mensch ist, entsteht von selbst warmes Bedauern, wenn er unabsichtlich einen andern verletzt; die Vorstellung des körperlichen Schmerzes des andern ist so lebhaft, dass sie zur Vermeidung von dessen Ursache antreibt.

Wo aber das Vorstellungsvermögen einen noch höheren Grad erreicht, da macht sich auch ein Widerstreben gegen das Verursachen von emotionellem Schmerz geltend. Mitleidige Personen stellen sich den Verdruss der andern

---

1) Über das Fehlen des Mitleids bei Wilden und ihre Grausamkeit vgl. 10, 405 ff. [Ausnahmen p. 400 f.]; dazu „der primitive Mensch emotionell", 6, 91 ff.

so lebhaft vor, dass sie oft vermeiden, ihm etwas Unangenehmes zu sagen oder zu tun, wo es geschehen sollte[1]).

Der Einfluss des Mitleid erregenden Anblicks kann verschieden sein, je nachdem der vom Mitleid Bewegte ein mehr oder weniger hoch entwickeltes Vorstellungsvermögen besitzt: Steht er auf nicht sehr hoher Stufe, so wird er trachten, das unangenehme Gefühl los zu werden, indem er sich ausser Seh- und Hörweite begibt, wo Abhilfe nicht in seiner Macht liegt.

Bei lebhafter Einbildungskraft[2]) aber und der Möglichkeit, zu helfen, wird ihn der vorgestellte Schmerz nicht mehr verlassen, sondern zum tätigen Mithelfen antreiben.

Das hedonische Moment im Mitleid, „die Wonne des Mitleids[3])" sucht Spencer folgendermassen zu erklären: Mitleid ist in seiner primären Form einfach die Repräsentation des körperlichen oder seelischen Schmerzes von andern, und seine Aufgabe scheint in solchen Fällen darin

1) Mit dieser Entwicklungsgeschichte des Mitleids ist die Darstellung von W. Stern (Das Wesen des Mitleids. Berlin 1903) nahe verwandt. Ihm liegt vor allem an einer genetischen Ableitung des Mitleids: Offenbar beeinflusst von Spencerschen Gedanken bringt er das Mitleid in Zusammenhang mit den primitivsten Familiengefühlen, wodurch die intensive, egoistisch gefärbte Sympathie mit Blutsverwandten erklärt werden soll. Das Mitleid mit jedem beliebigen Menschen versteht er dann als „das allmählich im Laufe sehr vieler Jahrtausende entstandene verletzte Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen andern beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der sowohl unbeseelten als auch beseelten objektiven Aussenwelt ins psychische Leben" (a. a. O. p. 49).

2) Lebhafte Einbildungskraft genügt jedoch nicht, sondern ähnliche Erfahrungen schmerzlicher Art, wie sie jetzt beim Objekt des Mitleids sich darbieten, müssen beim Subjekt früher schon vorausgegangen sein; selbsterlebtes wird mitgelitten, wie überhaupt nur eine Empfindung, die schon von mir selbst empfunden wurde, auf sympathetischem Wege erregt werden kann; somit verlangt also jedes altruistische Gefühl als unentbehrlichen Faktor ein egoistisches (10, p. 211 ff.; 5, p. 692 ff.).

3) Das Mitleid unterscheidet sich gerade dadurch von allen andern altruistischen Gefühlen, dass es Vergnügen empfindet bei fremder Hilflosigkeit; vgl. Miller a. a. O. p. 14.

zu bestehen, dass es die Zufügung von Leiden verhindert oder zur Hilfe antreibt; darin liegt nichts, was Freude bereitet. Auf einer bestimmten Stufe aber enthält dieses Mitleid ein Element der Freude, die selbst dann anhält, wenn nichts getan werden kann oder getan wird zur Abhilfe des fremden Leids; ja es macht sich ein scheinbar naturwidriges Bestreben geltend, bei dem zu verweilen, was an sich schmerzlich ist (vgl. Augustin, p. 35 f.). Woher kommt dieses Moment der Freude? Dieses angenehme Gefühl gehört — zusammen mit allen körperlichen Begehrungen sowie den einfacheren geschlechtlichen und elterlichen Instinkten — zu einer Gruppe von Begehrungen, „die sich einfach auf das Überleben des Passendsten[1]), auf die natürliche Auswahl zufälliger Variationen" zurückführen lässt. Der elterliche Instinkt im weiteren Sinn findet sich bei Mensch und Tier nicht etwa nur gegenüber den eignen Nachkommen; er besteht in einer Liebe zum Hilflosen, der Hauptwurzel von Bains „zärtlichen Gemütsbewegungen". Nun weckt der Anblick der bemitleideten, hilflosen Person jene lustvolle Liebe, die sich mit dem Mitleid mischt usw.

Eine Bestätigung dieser Ableitung des „lustvollen" Mitleids aus der Gruppe der elterlichen Instinkte sieht Spencer in der nahen Verwandtschaft zwischen Mitleid und Liebe; ferner in der oft grösseren Zuneigung des Helfenden als des Geretteten zu seinem Retter (5, p. 701).

„Die Wonne des (eignen) Leidens", was man sonst (nach Spencer unzutreffend) als „Mitleid mit sich selbst" bezeichnet, beruht auf dem Kontrast zwischen der Wertung

1) Ganz klar scheint mir diese Ableitung allerdings nicht: jedenfalls findet sich bei Spencer selbst ein Beispiel dafür, wie leicht das Mitleid gerade das Überleben des „Passendsten" gefährden kann: Er tritt energisch ein für die Gefühlsheirat (10, 560), macht dann aber die Einschränkung: das Mitleid (mit der Liebe verwandt) wirkt auf diesem Gebiet oft verhängnisvoll, weil es Liebe erweckt zu Schwachen, deren Nachkommenschaft für die Gattung minderwertig ist (10, 562). Der partikulär-individualistische Zug des Mitleids kommt also hier in Konflikt mit dem Ideal Spencers, dem Fortschritt der Gattung.

der eignen Person und dem ihr von Menschen oder höhern Mächten Zugefügten. Die ungestörte Betrachtung dieses Kontrastes führt zum (angenehmen) Gefühl der eignen Grösse und Überlegenheit. 5, 666.

Das ästhetische Mitgefühl erscheint Spencer als schädlich, weil abstumpfend wirkend: Im Drama wie im Roman wird die überschwengliche Sympathie nur empfunden auf Kosten einer darauf folgenden Unempfindlichkeit. Wie das Auge nach Überreizung durch allzu grosse Lichtintensität die Dinge um uns her in ihrer normalen Beleuchtung nicht mehr wahrnimmt, ebenso hat „thränenvolles Mitgefühl" für die imaginäres Unglück tragenden Leidenden zeitweiliges Fehlen von Mitgefühl für die Personen unsrer Umgebung zur Folge; „daher ist häufiger Theaterbesuch zu missbilligen" 10, 547 f.

Überhaupt gehört es zur Eigenart des Mitleids, dass es durch häufige Erregung nicht zunimmt, sondern eher abgestumpft wird; es kann partiell abgestumpft werden, so dass die gleichen Personen gefühllos, ja grausam und daneben zartfühlend, ja mitleidig sein können (z. B. Ärzte, Jäger, Soldaten) 5, 646 f.; 11, 522.

In der Entwicklung der Menschheit ist für Spencer das Mitleid das einzige altruistische Gefühl, das tätig sein kann während „der Übergangsperiode der moralischen Störung".

Bei der aufsteigenden Linie dieser Entwicklung, mit der fortschreitenden Neuanpassung der Menschheit wird allerdings der Altruismus immer weniger „Sänftiger der Leiden", immer mehr Vergrösserer des Glücks stellen; in demselben Verhältnis wie die Menschheit vollkommen und glücklich wird, muss auch das Gefühl der Liebe zu den Hilflosen an Tätigkeitsgebiet einbüssen; schliesslich soll alle Sympathie zur Mit-Freude werden und damit zur Quelle reiner Lust. Dann sind Egoismus und Altruismus ausgesöhnt Data of Ethics § 96 bis 97, Bd. 10, 277. Spencers Optimismus kann also dem Mitleid nur einen temporären Wert beimessen.

d) Die voluntaristischen Ethiker.

Von allen uns bekannten Philosophen ist Schopenhauer[1]) der eifrigste Apostel des Mitleids; hat er doch versucht, auf dieses Gefühl die gesamte Ethik aufzubauen[2]). Bei der grossen Bedeutung des Mitleids für Schopenhauer müssen wir seinen Gedankengang ausführlicher wiedergeben. Er sagt: Man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung was man wolle, immer wird sich ergeben, dass auf irgendeinem Umweg zuletzt das eigne Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch ist. Nur einen einzigen Fall gibt es, in welchem dies nicht statthat, nämlich wenn der letzte Grund zu einer Handlung oder Unterlassung, geradezu oder ausschliesslich im Wohl und Wehe irgendeines dabei passive beteiligten andern liegt . . . In diesem Fall muss sein Wohl und Wehe unmittelbar mir Motiv sein, so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies setzt aber notwendig voraus, dass ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, sein Wehe fühle wie sonst nur mein eignes, d. h. dass jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grad aufgehoben sei.

Der hier analysierte Vorgang, findet Schopenhauer, ist nicht erträumt oder selten, sondern das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren,

---

1) R. Lehmann, Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin 1894. J. Volkelt, Schopenhauer, Frommann Bd. 10. E. M. F. Zange, Das Fundament der Ethik, krit. Untersuchung über Kants und Schopenhauers Moralprinzip. M. F. Hecker, Metaphysik und Asketik bei Schopenhauer und verwandten indischen Philosophen. Diss. Bonn 1896. C. R. Kober, Das Mitleid als die moralische Triebfeder, ein Beitrag zur Kritik der Schopenhauerschen Ethik; Diss. Leipzig 1884. A. Schopenhauers sämtliche Werke, ed. Reclam. Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass, ed. Frauenstädt, Leipzig 1864.

2) Über den relativen Wert dieser Ethik nach Schopenhauer selbst vgl. unten.

von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens[1]).

Diese unmittelbare Teilnahme am andern ist auf sein

---

1) Abgewiesen wird der Versuch, (als dessen Repräsentanten er Cassina nennt [„Saggio analitico sulla compassione"]) das Mitleid als „eine augenblickliche Täuschung der Phantasie" aufzufassen, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzen und nun in der Einbildung seine Schmerzen an unsrer Person zu leiden wähnten. So ist es nach Schopenhauer keineswegs, sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick gegenwärtig, dass er der leidende ist, nicht wir: und geradezu in seiner Person, nicht in unsrer fühlen wir das Leiden zu unsrer Betrübnis. Wir leiden mit ihm, also (!) in ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, dass es der unsrige sei, ja je glücklicher unser eigner Zustand ist und je mehr also das Bewusstsein desselben mit der Lage des andern kontrastiert, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid. Eine endgiltige Erklärung dafür sei nur auf metaphysischem Gebiet zu geben (III p. 587—93; 610 f.; 594). Schopenhauers metaphysische Auffassung spielt denn auch in die angeblich rein psychologische Beschreibung stark hinein (vgl. III p. 641, „zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens"); wenn Cassina zur Erklärung des eigentlichen Erlebnisses im Mitleid vom „Ich" ausgeht, das sich an Stelle des Leidenden setze, so kann Schopenhauer mit Recht betonen, dass empirisch in jenen Momenten das „Du" mit seinem Leiden das Bewusstsein mit Beschlag belegt. Ob man aber zur Erklärung des „Ineinander" von „Ich" und „Du" im Mitleid in rein psychologischer Beschreibung von der einen oder andern Seite ausgeht, ob man mit Cassina sagt „ich setze mich an die Stelle des Leidenden" und leide selbst, oder ob man mit Schopenhauer betont, dass wir sein Leiden fühlen ist rein psychologisch betrachtet gleichgiltig. Der Grund für Schopenhauers heftige Polemik liegt in seiner Metaphysik; diese klingt deutlich durch, wenn er sagt: „gerade in seiner Person, nicht in unsrer fühlen wir das Leiden . . .; wir leiden mit ihm, also in ihm." Ganz kann man das doch eigentlich nur verstehen im Blick auf Schopenhauers Metaphysik; im Mitleid soll eben jene Erkenntnis durchbrechen, dass „mein wahres inneres Wesen in jedem Lebenden so unmittelbar existiert, wie es in meinem Selbstbewusstsein sich nur mir selber kundgibt", dass aber die Individuation blosse Erscheinung ist, Vielheit und Verschiedenheit der Individuen nur in meiner Vorstellung vorhanden sind" (vgl. III p. 645 f.).

Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt auch durch sein Wohlsein erregt[1]); woher kommt dies? Die Antwort gibt im Grunde wiederum Schopenhauers Metaphysik, wenn er in diesem Zusammenhang fortfährt: Schmerz, Leiden ist das Positive; Befriedigung des Genusses besteht nur in Aufhebung eines Bedürfnisses, Stillung eines Schmerzes. Freude über Wohlsein andrer ist sekundär lebendig wirksam nur wenn vorher ihr Leiden uns betrübte; viel eher erregt das Glück der andern unsern Neid (III 391. 618).

Das Mit-Leid ist nun für Schopenhauer das „Urphänomen" der Ethik, die ethische „Grundtriebfeder", aus welcher die „Kardinaltugenden" Gerechtigkeit und Liebe abzuleiten sind.

Es gibt zwei Grade des Mitleids, indem dieses:

1.) „mich abhält, dem andern ein Leid zu verursachen . . ., selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden;

2.) als Mitleid höhern Grades positiv wirkend mich dazu antreibt, andern tätige Hilfe zu erweisen."

Beide Kardinaltugenden wurzeln in dem natürlichen Mitleid, das nicht beruht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Erziehungsweisen, sondern ursprünglich und unmittelbar, zu allen Zeiten in allen Ländern das gleiche ist.

1.) „In seiner ersten Funktion wirkt das Mitleid also negativ, indem es meinem Hass . . . und andern egoistischen Leidenschaften ein »Halt« zuruft; diesem ersten Grad des Mitleids entspringt der Grundsatz: »neminem laede«.

Während Schopenhauer den urwüchsigen Gefühlscharakter des Mitleids betont unter scharfer Polemik z. B. gegen Kants Vernunftmoral, sieht er sich hier genötigt, einer mehr intellektualistischen Fassung Konzessionen zu machen. Zum Mitleid als Affekt gehört unzertrennlich das Momentane und Partielle[2]). Angesichts dieser Tatsache findet Schopenhauer bei seiner Begründung

1) Zur Berufung auf Rousseau vgl. p. 88.

2) Über die zeitliche und räumliche Beschränkheit vgl. d. systemat. Teil.

der Moral auf das Mitleid: Das Mitleid braucht nicht jedesmal erregt zu werden (da es ja sonst auch oft zu spät käme), sondern aus der ein für allemal erlangten Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung über andre bringt, geht in edeln Gemütern die „Maxime“: „neminem laede“ hervor; und die vernünftige Überlegung erhebt sie zu dem Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten; „denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntnis überhaupt keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität sind, so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältnis, das Reservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblick fliesst, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, »wenn der Fall der Anwendung kommt, dahin zu fliessen«; ohne festgefasste Grundsätze würden wir den antimoralischen (egoistischen) Affekten, wenn sie durch äussere Eindrücke zu Triebfedern erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben“ [1]).

1) Dass damit Schopenhauer von seinem ursprünglichen Vorhaben, aus dem „Mitleid“ die Moral abzuleiten (in Opposition zu allen Moralsystemen, die auf Begriffen usw. basieren), abkommt, scheint er selbst nicht zu bemerken, vgl. Kant p. 109 ff. Anderseits gerät er mit seiner Mitleidsmoral in Gegensatz zu gewissen Lieblingsgedanken andrer Art: Weil die Weiber „wegen der Schwäche ihrer Vernunft“ weniger im Stande sind, allgemeine Grundsätze zu verstehen und festzuhalten, bleiben sie in der Tugend der Gerechtigkeit hinter den Männern zurück; sie übertreffen aber die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist der Anlass meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Das Anschauliche, Gegenwärtige hat wahre Existenz für sie; das nur mittelst Begriffen erkennbare, entfernte usw. ist ihnen nicht wohl fasslich; Gerechtigkeit ist also mehr die männliche, Menschenliebe die weibliche Tugend; Frauen als Richter ist eine komische Idee, aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Wenn man aber die Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe aus Mitleid als ihrem „Urquell“ herleiten will, müsste dieses Mitleid einen anschaulichen Vorgang zum Gegenstand, ein augenblickliches Gefühlerlebnis zum Inhalt haben. So lange Schopenhauer streng bei seiner angekündigten Ableitung bleibt, so lange er

Der Grundsatz der Gerechtigkeit: „neminem laede“ stammt aber dennoch aus dem Mitleid, denn er beruht auf der Voraussetzung einer unegoistischen Triebfeder; die einzige dieser Art ist das Mitleid.

Schopenhauer sucht die Bedeutung des Mitleids für die Moral an einem Beispiel zu illustrieren: Ein junger Mann, leidenschaftlich verliebt, ist entschlossen, seinen Nebenbuhler zu töten. Er sei sicher vor jeder Entdeckung, sogar vor allem Verdacht. Auf die Frage, was ihn schliesslich von der Tat zurückgehalten habe, wird er nicht mit einem abstrakten Satz von Kant, Fichte, Spinoza antworten, sondern (nach Schopenhauer) sagen: Als ich mich bei den Vorbereitungen für den Augenblick nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte, da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte; aber nun ergriff mich Mitleid mit ihm . . ., ich konnte es nicht übers Herz bringen usw. — Schopenhauers Beispiel ist offenbar sehr bequem konstruiert; solche Regungen könnten den Ausschlag geben, aber es können auch ganz andere Gedanken an einer solchen Tat hindern. Jedenfalls dürfte das Schopenhauersche Moralprinzip kaum weniger künstlich klingen als die von Schopenhauer dem Cajus in abstrakter Form in den Mund gelegten Prinzipien andrer Philosophen [1]).

---

kein intellektualistisches Moment in den Vordergrund schiebt, müssen — wie er selbst wenigstens andeutet — die Frauen moralisch hoch über den Männern stehen, eine These, die sich mit andern Gedankengängen Schopenhauers schwerlich verträgt.

1) Er führt an jener Stelle aus: Cajus, der verliebte Jüngling, werde z. B. nicht sagen: „Ich bedachte, dass die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine allgemeingültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde usw. Wollte man Schopenhauer selbst nach seiner eignen Methode entsprechend behandeln, so müsste Cajus sagen: „ich erkannte, dass die Individuation blosse Erscheinung, die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen nur in meiner Vorstellung

Dass solche Entscheidungen wie die des Cajus immer auf Mitleid zurückgehen sollen, erscheint uns psychologisch unwahrscheinlich; Schopenhauer selbst gibt zu, dass die Ableitung der Gerechtigkeit aus dem Mitleid auf den ersten Blick nicht einleuchte; „wem dieser Boden zu dürftig erscheint, als dass jene grosse, recht eigentliche Kardinaltugend bloss in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich, dass die echte Gerechtigkeit nur als Ausnahme vorkommt; „für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug". Wieso rare Pflanzen geringere Bodenfestigkeit brauchen, ist schlechterdings nicht einzusehen; mit andern Worten: ob die Eigenart der Gerechtigkeit ihrem Wesen nach aus dem Mitleid abgeleitet werden kann, hängt doch nicht davon ab, ob sie auf Erden in vielen oder wenigen Menschenherzen wohnt.

2.) Der zweite Grad, in welchem das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen. Der Grundsatz lautet hier „omnes quantum potes juva"; das Mitleid hält mich hier nicht nur ab, den andern zu verletzen, sondern treibt mich an, ihm zu helfen. „Je nachdem nun teils jene unmittelbare Teilnahme lebhaft und tief gefühlt, teils die fremde Not gross und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein grösseres oder geringeres Opfer durch Anstrengung meiner geistigen oder leiblichen Kräfte der Not des andern zu bringen; hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten Teilnahme[1]), liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe (III p. 607 ff.); alle wahre und reine Liebe ist Mitleid; wie denn auch

vorhanden ist, und dass mein wahres inneres Wesen in jedem Lebenden so unmittelbar existiert, wie es in meinem Selbstbewusstsein sich nur mir selber kundgibt". So wird Cajus ebensowenig sprechen.

1) Über diese der unmittelbaren Neigung folgende Moral als Spezialität der Frau vgl. p. 141 Anm. 1.

Tonfall, Ausdrucksweise und die Liebkosungen der reinen Liebe zusammenfallen mit dem Ton und den Äusserungsweisen des Mitleids". Echte Liebe ist Mitleid, Mitleid allein ist frei von Selbstsucht [1]).

Im Verlauf seiner Abhandlung über die Bedeutung des Mitleids bespricht Schopenhauer die Modifikationen dieses Gefühls entsprechend der Eigenart seines Objekts: Das Mitleid mit den Schwachen wächst mit der Grösse ihrer Hilflosigkeit: z. B. Erpressung gegen Witwen und Waisen wiegt besonders schwer, da ihre Schwachheit in ganz besonderem Mass das Mitleid hätte hervorrufen sollen; die Proteste sind viel lauter, wenn ein Armer als wenn ein Reicher betrogen worden ist. Unmöglich ist das Mitleid, wenn der Geschädigte eine unpersönliche Grösse ist, z. B. die Staatskasse; da protestiert die Stimme des Gewissens noch viel leiser (als beim Reichen), wenn sie überhaupt sich regt.

Der Gegenstand des Mitleids kann aber auch die eigne Person sein. Solches Mitleid mit sich selbst ist eine alltägliche Erscheinung und äussert sich im Weinen [2]); Tränen wären

1) In manchen Gefühlen finden sich neben dem Mitleid andre Elemente: z. B. echte Freundschaft ist eine Mischung von Mitleid und Selbstsucht. [Ob das Mitleid selbst eine solche Mischung sein könnte, prüft Schopenhauer nicht; es ist für ihn aus metaphysischen Gründen eine „absolute" Grösse.]

2) Das Weinen entsteht nach Schopenhauer aus Mitleid mit sich selbst, es ist keineswegs geradezu Äusserung des Schmerzes; man weint nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer über dessen Wiederholung in der Reflexion; von dem empfundenen Schmerz geht man über zu einer blossen Vorstellung desselben, und findet nun seinen eignen Zustand so bemitleidenswert, dass, wenn ein anderer der Dulder wäre, man voll Mitleid ihm helfen wollte; nun ist man aber selbst der Gegenstand seines eignen, aufrichtigen Mitleids, und aus diesem Zustand schafft sich die Natur durch jenen sonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. Weinen ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt. Erfahrungstatsachen bestätigen dies: Kinder weinen bei erlittenem Schmerz erst, wenn man sie bedauert, also nicht über diesen selbst, sondern erst über dessen Vorstellung (dazu die Beispiele aus Homer und Sophokles, II 696 f.).

demnach nicht für das Mitleid im allgemeinen charakteristisch, sondern für ein solches, dessen Gegenstand die eigne Person ist. Anderseits kennt aber Schopenhauer doch auch unegoistische Tränen sympathetischer Gefühle; in der Trauer bei Todesfällen sei es nicht der eigne Verlust, den der Trauernde beweint; „solcher egoistischen Tränen würde man sich schämen"; gewiss beweint er zunächst das Los des Verstorbenen, doch auch wenn der Tod für diesen eine Erlösung war; also ergreift ihn im Grund Mitleid mit dem Los der gesamten Menschheit, die der Endlichkeit anheimgefallen ist . . .

Das Mitleid bewährt sich auch darin als die echte moralische Triebfeder, dass es die Tiere in seinen Schutz nimmt, für die in den andern europäischen Moralsystemen so schlecht gesorgt ist. Mitleid mit den Tieren hängt mit der Güte des Charakters so eng zusammen, dass man zuversichtlich behaupten darf, wer grausam gegen sie sei, könne kein guter Mensch sein. Auch zeigt sich dieses Mitleid als aus derselben Quelle entsprungen wie die gegen Menschen zu übende Tugend; dafür spricht die Reue der Jäger beim Anblick des sterbenden Wildes (III 620ff.)[1]).

Auf Grund dieser Mitleidsmoral gibt Schopenhauer die Lebensregel: bei jedem Menschen, mit dem man in Berührung kommt, unternehme man nicht eine objektive Abschätzung desselben nach Wert und Würde . . ., sondern man fasse alle seine Leiden . . . ins Auge, da wird man sich stets mit ihm verwandt fühlen, und statt Hass oder Verachtung Mitleid mit ihm empfinden (V 206 f.).

1) Das, was Mensch und Tier unterscheidet, liegt nach Schopenhauer nicht im Wesentlichen, im Willen, sondern nur im Intellekt, der beim Menschen durch die hinzugekommene Vernunft einen höheren Grad erreicht. Schopenhauer wendet sich zornig gegen Kant, der behauptet, „man solle bloss zur Übung Mitleid mit den Tieren haben" (vgl. p. 112 Anm. 1), sie sollen also gleichsam die pathologischen Phantome sein zur Übung des Mitleids mit den Menschen (III p. 543). Das Christentum hat dank seiner judaisierenden Elemente die Menschen von der Tierwelt losgerissen, und behandelt nun die Tiere als blosse Sachen (V p. 388).

Mitleid ist das beste Gegengift gegen Zorn; man stelle sich nur „sein Opfer“ vor, dann verraucht er[1]). Die Wollust der gekühlten Rache wird uns durch das Mitleid vergällt; die Empörung angesichts von Grausamkeiten hat ihren Grund im Entsetzen über solchen Mangel an Mitleid[2]).

Diese aus der ganzen Schilderung deutlich zutage tretende Wertung des Mitleids ergibt sich — wie schon mehrfach angedeutet wurde — aus Schopenhauers Metaphysik (III 645 ff.). Die Individuation ist blosse Erscheinung; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen blosse Erscheinung, d. h. bloss in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres inneres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Bewusstsein sich nur mir selber kundgibt. Diese Erkenntnis ist es, die als Mitleid hervorbricht und auf der allein alle Tugend beruht. Schopenhauer nennt das Mitleid das momentane Zerreissen des Schleiers der Maja, wodurch das principium individuationis sich als falscher Schein dartut, und die Einheit des Urwillens in allen seinen Erscheinungen für Augenblicke erfasst wird.

Schopenhauer sieht hier nur das Soziale im Mitleid, das innige Ineinander von „Ich“ und „Du“; er übersieht in diesem Zusammenhang das partikuläre, individualistische Moment im Mitleid, das ja gerade mit den Interessen der Allgemeinheit so leicht in Konflikt gerät[3]). Gelegent-

---

1) Vgl. das Beispiel von der Eifersucht des Cajus, p. 142 nebst Anm. 1.

2) Anderseits ist nach Schopenhauer der schlechteste Zug des Menschen die Schadenfreude; sie ist dem Mitleid entgegengesetzt und geradezu teuflisch, als das Gegenteil der echten Quelle von Gerechtigkeit und Menschenliebe; mit dem Mitleid hat sie den Anlass gemeinsam: fremdes Leid. In andrer Weise ist der Neid das Gegenteil des Mitleids; aber er ist menschlich, natürlich, und tritt ein bei der entgegengesetzten Veranlassung, wo kein Anlass zum Mitleid, sondern zum Gegenteil desselben vorliegt.

3) Man vgl. die egozentrische Auffassung des Mitleids bei Früheren; z. B. Aristoteles p. 13 ff., p. 19; Kant p. 109, 111 f. u. a. O.

lich spricht er allerdings von der Beschränktheit des Mitleids, wie die Möglichkeit seiner Entstehung sogar an die zufällige Stimmung des Subjekts geknüpft sei[1]).

Die Schranken des „Du" und „Ich", die jedes in seiner Eigenart das Mitleid im konkreten Fall bestimmen, berücksichtigt er nicht, da ihm feststeht, dass das principium individuationis im Augenblick des Mitleids falle. Gibt man dies zu, so entsteht aber für ihn eine andere Schwierigkeit. Seine These war, das Mitleid sei die einzig moralische, weil unegoistische Triebfeder. Fällt aber die Schranke des Individuellen, so ist es doch derselbe Urwille; der Impuls des Mitleids kann demnach zwar nicht egoistisch, aber ebensowenig unegoistisch genannt werden; wenn es kein „ego" und kein „alter" gibt in der Welt des Seins, so sind auch die Prädikate egoistisch und altruistisch nur der Welt der Maja entlehnte Bezeichnungen.

Dass nicht eine neutrale Sympathie, sondern das Mit-Leid bei Schopenhauer diese hervorragende Rolle spielt, bedarf bei dem Pessimisten, der in jeder Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte sieht, keiner weiteren Erklärung (I 419 u. a. O.).

Bezeichnend für Schopenhauer ist ferner die Betonung des affektiven Charakters seines Moralprinzips, unter häufiger Polemik gegen Kant, Spinoza und die Stoa und mit oft absichtlicher Anlehnung an Rousseau.

Dass er sich genötigt sieht, diesen Affekt des Mitleids durch eine Art „Erweiterung", wie Kant sagen würde, zu einem Grundsatz werden zu lassen, damit das

---

1) Von der „Launenhaftigkeit" des Mitleids ist z. B. in „Aphorismen und Fragmente", handschr. Nachlass p. 396 die Rede: Der Anblick fremden Elends kann nicht nur bei verschiedenen Personen, sondern auch bei ein und demselben Menschen zu einer Zeit grenzenloses Mitleid, zur andern eine gewisse Befriedigung, die bis zur grausamsten Schadenfreude sich steigert, erregen. „Ich selbst blicke zu einer Zeit mit herzlichem Mitleid auf alle Menschen, zur andern mit der grössten Gleichgiltigkeit, auf Anlass mit Hass, ja Schadenfreude!"

Mitleid eine taugliche Basis für die Moral abgibt, wurde schon angedeutet; vgl. p. 140 f.; dazu p. 155 f.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich für Schopenhauer daraus, dass das Mitleid mit allen andern Affekten in das Gebiet des Willens gehört; sie alle sind Modifikationen des Wollens und Nichtwollens; beruft sich doch Schopenhauer selbst ausdrücklich auf Augustin mit seiner Behauptung: „alle Affekte und Leidenschaften: Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden sind Äusserungen des Wollens; so kommt denn auch das hochgepriesene Mitleid unmittelbar neben die (nach Schopenhauer) verhängnisvolle Geschlechtsliebe zu stehen als Symptom des Willens (II p. 232, „vom Primat d. Willens").

Es ist offenbar eine Konsequenz dieser Tatsachen, wenn Schopenhauer die Mitleidsmoral überhaupt nicht als die höchste Stufe betrachtet: Wer das principium individuationis durchschaut (I 468 ff.), so dass für ihn durch die Erkenntnis von der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen der Unterschied zwischen der eignen und der fremden Person zurückgetreten ist, nimmt schliesslich an den Leiden andrer ebensoviel Anteil wie an seinen eignen; dann folgt von selbst, dass ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und den Schmerz der ganzen Welt sich zu eigen machen muss. Schopenhauer fährt aber fort: Wer so das Ganze in seinen endlosen Leiden betrachtet, wie sollte der durch stete Willensakte dieses Leben bejahen, und dadurch eben dieses Leben immer fester an sich drücken? Wer noch im principium individuationis steckt, im Egoismus nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt, [etwas anderes tut doch wohl das Mitleid zunächst nicht], dem werden diese zu immer erneuten Motiven seines Willens; so wird dagegen jene Erkenntnis des Ganzen zum Quietiv alles und jeden Wollens, [also auch desjenigen Wollens, das dem Grundsatz entspricht „omnes quantum potes, juva[1])", und damit hat der

1) Hecker a. a. O. bezeichnet es gelegentlich als einen

Mensch die Mitleidsmoral tief unter sich gelassen]; denn sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eignes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieser Vorgang sich kundgibt, ist der Übergang von der Tugend zur Askesis.

Für das Fortwirken Schopenhauerscher Gedanken über das Mitleid bei Wagner[1]) und Tolstoj kann ich auf die sehr ausführliche Darstellung bei Giessler (p. 89 ff. und p. 107 ff.) verweisen. Es zeigt sich dort deutlich, dass beiden die (allerdings pessimistisch gefärbte) Liebe durchaus im Vordergrund steht; (vgl. z. B. für Wagner a. a. O. p. 94 f.; für Tolstoj p. 110 ff.).

Während Schopenhauer im Mitleid das einzige unegoistische Gefühl sah, leitet es

Feuerbach[2])

aus dem Egoismus ab[3]). Nur was man selbst erlebt

Vorzug der Schopenhauerschen Ethik gegenüber der indischen Philosophie, dass dieser dem Mitleid einen solchen Wert beimesse, während jene den Sinn dafür verloren habe. Dass der Inder — soweit überhaupt die Darstellung Heckers zutrifft — konsequenter ist, steht fest; wie Hecker selbst zugibt, können für beide altruistische Gedanken und Werke nur ein Durchgangspunkt sein zur Askese.

1) Interessant ist der Hinweis auf die Steigerung der Mitleidsfähigkeit durch Geschlechtsliebe (Der Freischütz I 261): „Seitdem er liebt, ist er nicht mehr der rauhe, unerbittliche Jäger, der beim Abschlachten des Wildes sich am Blute berauscht; sein Mädchen hat ihn das Göttliche der Schöpfung zu erkennen gelehrt. Jetzt fühlt er sich oft von Mitleid ergriffen, wenn leicht und zierlich das Reh durch die Gebüsche hüpft; dann erfüllt er mit widerwilligem Zagen seine Berufspflicht, und er kann weinen, wenn er die Träne im Auge des gemordeten, edlen Wildes zu seinen Füssen gewahrt."

2) L. Feuerbachs sämtl. Werke; Leipz. 1857. K. Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass; II 270—78. Leipz. u. Heidelb. 1874. W. Wintzer, Die ethischen Untersuchungen L. Feuerbachs. A. f. G. d. Philos. Bd. 12, 1899, p. 187 ff. M. Meyer, L. Feuerbachs Moralphilosophie, Diss. Berlin 1899. F. Jodl, Feuerbach; Frommann Bd. 17.

3) Freilich bedeutet das für ihn an und für sich keine Entwertung; er sagt: „Was nicht im Egoismus des Menschen wurzelt,

hat oder als eignes Erlebnis sich vorstellen kann, ist man imstande, mitzufühlen (vgl. p. 149 Anm. 3).

Feuerbach beruft sich dafür auf die verschiedensten Schriftsteller: „Liebet den Fremdling, heisst es bei Moses, denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten“ (und könnt es vielleicht einst selbst werden); Publius Syrus sagt: „Homo, qui in homine est misericors, meminit sui.“ Auch Aristoteles sagt in der Rhetorik 2, 8 „man muss überhaupt annehmen, dass man nur das, wovor man sich selbst fürchtet an andern, wenn es ihnen widerfährt, bemitleidet“ (vgl. p. 19).

Das (neutrale) Gleichheitsgefühl als solches, das auf der blossen Vorstellung beruht, dass der andre ein Mensch sei wie ich, ist ein viel zu unbestimmtes, als dass es z. B. den Bund der Gastfreundschaft stiften könnte; „nur das auf Unglücksfähigkeit gestützte Gleichheitsgefühl ist die Quelle tätigen Mitgefühls“; z. B. erinnert Priamus den Achilleus an seinen eignen alten Vater, um ihn mitleidig zu stimmen; dieser „anthropopathischen Ideenassoziation, die bei fremdem Elend an das eigne denkt, unterlag Achilleus harter, stolzer Sinn“ 10, 143 f.

„Das Mitleid geht im letzten Grunde auf den in allen gleichmässig vorhandenen Glückseligkeitstrieb zurück; Aufhebung alles eignen Strebens nach Glückseligkeit hebt das Mitleid auf, da ja alle Sympathie mit dem Leiden des andern nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem »glückselig sein wollen« entspringt. Mitleid ist nur der mit den Verletzungen des fremden Glückseligkeitstriebes mitverletzte, mitleidende eigne Glückseligkeitstrieb“ Grün II 295[1]).

Von dieser Auffassung aus ist Schopenhauers Hochschätzung des Mitleids eine Inkonsequenz; „wenn die Glückseligkeit kein Prinzip der Moral oder gar unsittlich

---

hat keine Wurzel, keinen Grund und Boden. Man fühlt nur wirklich, was man selbst erfahren oder als eine mögliche Erfahrung sich vorstellt. Gefühle, die nicht aus der eignen Experimentalphysik stammen, sind hohle Phrasen.“

1) Zitiert nach Giessler a. a. O. p. 117 Anm.

ist, warum soll die Verneinung desselben in mir eine Tugend sein, während meine Aufopferung für den andern eine Bejahung desselben unsittlichen Prinzips ist? Heisst das nicht aus Sittlichkeit für die Unsittlichkeit sterben?" (Grün II 303).

Feuerbach bringt das Mitleid in Beziehung zur Selbstliebe, von der für ihn alle altruistischen Gefühle abhängig sind[1]). Diese Selbstliebe bei Feuerbach darf aber nicht einseitig individualistisch gedeutet werden; ihr Gegenstand ist wohl der einzelne, aber der einzelne betrachtet zugleich in seinem Verhältnis zum Mitmenschen und zur Gattung; so sagt Feuerbach selbst: „Was ist mein Prinzip? Ego und Alter Ego, Egoismus und Kommunismus; denn beide sind so unzertrennlich als Kopf und Herz. Ohne Egoismus hast du keinen Kopf, und ohne Kommunismus kein Herz" (Bd. IX, p. 413).

Auf der Tatsache des gemeinsamen Glückseligkeitstriebes, — der schon durch die Familienbeziehungen, durch den Zusammenhang des Menschen mit seiner Gattung gegeben ist, — soll das Prinzip der Moral beruhen: „Die Glückseligkeit, aber nicht die in eine und dieselbe Person zusammengezogene, sondern die auf verschiedene Personen verteilte, »Ich« und »Du« umfassende, also nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige ist das Prinzip der Moral." (Bd. X, p. 66 ff.).

Aus diesem Standpunkt erklärt sich bei Feuerbach die Betonung des »Egozentrischen« im Mitleid einerseits, der sozialen Bedeutung des Mitleids anderseits[2]).

---

1) Deine erste Pflicht ist, dich selbst zu lieben; bist du glücklich, so machst du auch andre glücklich; der Glückliche kann nur ebensolche Menschen um sich sehen. Wenn du den „Egoismus" d. h. die Selbstliebe schlechtweg verdammst, so musst du konsequent auch die Liebe zu andern verdammen. Liebe heisst andern wohlwollen und wohltun, also die Selbstliebe andrer anerkennen; warum willst du aber an dir verleugnen, was du an andern anerkennst? Bd. 2, p. 395; 413; Grün II p. 295.

2) Seine Position im allgemeinen hat daher eine doppelte Front: 1) gegen Stirners Individualismus, vgl. die Polemik gegen den „Einzigen und sein Eigentum" Bd. I p. 342 ff., wo er unter

Eingehender als von Feuerbach wurde Schopenhauers Wertung des Mitleids und ihre Begründung kritisiert durch

E. v. Hartmann[1]):

„Das Mitleid bietet eine Täuschung dar; wir empfinden ein Gefühl, das nirgends anders als in unsrer eignen Seele existiert; wir denken aber nicht an dieses unser eignes Gefühl, sondern an dasjenige, welches unser Mitgefühl erweckt; so bilden wir uns ein, gleichsam in fremder Seele zu fühlen."

Das von den Freunden des Mitleids stark betonte aktive Moment im Mitleid, dank welchem dieses zu altruistischen Handlungen führen soll, hat genauer betrachtet nur eine sehr beschränkte Funktion: Auch abgesehen von den Fällen, wo dem Mitleidenden wirksame Abhilfe gar nicht möglich ist (bei Todesfällen usw.), kommt es sehr oft trotz des Mitleids nicht zur helfenden Tat. Es können egoistische Affekte (Neid usw.) das Hindernis bilden; oft aber liegt dieses in der Eigenart des Mitleids selbst; denn dieses rätselhafte Gefühl ist aus Lust und Unlust zusammengesetzt. So oft die Unlust im Mitleid nicht überwiegt, kommt es nicht zur helfenden Tat.

Die Lust im Mitleid kann sein:

1) eine ästhetische, wo man nicht ohne Rührung dem Unglück zusieht, aber jede Aufforderung der Abhilfe sich verbitten würde;

---

anderm die Isolierung des Einzelnen durch Hinweis auf seinen Zusammenhang mit der Gattung im Familienleben bekämpft. 2) Gegen Schopenhauers „Gattungsschwärmerei", die zuletzt in der Askese die Abtötung des individuellen Lebens preist. — Je nachdem Feuerbachs individualistische oder „sozialistische" Seite betont wird, ergibt sich ein verschiedenes Bild; vgl. z. B. Jodls (Gesch. d. Ethik p. 554 Anm. 50) Differenz mit Wundt, der Feuerbach (Ethik p. 395) als Individualisten nennt.

1) E. v. Hartmann, Phänomenologie d. sittl. Bewusstseins, 1. Aufl. Berlin 1879. Philosophie d. Unbewussten. 10. Aufl. Leipzig 1890. System d. Philosophie im Grundriss, Eth. Prinzipienlehre (Bd. 6). Axiologie (Bd. 5). Drews, Ed. v. Hartmanns philos. System im Grundriss 1902.

2) noch gefährlicher aber ist die Verwandtschaft solcher Lust mit der Grausamkeitswollust. Als Beispiele aus der Erfahrung werden genannt:

a) Das Mitleid mit sich selbst, ein Zustand, wo es eine Lust ist, im eignen Schmerz zu wühlen und ihn zu nähren;

b) die „Giftmischerinnen aus Passion"; sie pflegen „von Mitleid zu überströmen mit ihren Opfern".

Aus diesem innern Zusammenhang schliesst Hartmann: Nur ein Mensch von starkem Mitleid ist auch starker Grausamkeitswollust fähig; und kein Mitleid, auch das reinste nicht, ist chemisch rein von dieser Beimischung. Richtig dürfte sein an dieser Behauptung, dass kaum ein Mitleid ganz frei sein wird von hedonischen Momenten; aber dass letztere auf Grausamkeitswollust beruhen müssen, hat Hartmann nicht bewiesen (vgl. II A 2). Nur ein Mitleid, sagt Hartmann, kann somit als moralische Triebfeder gelten, das „rein" genannt werden kann; ein solches Mitleid wird aber in der Wirklichkeit gar nicht gefunden.

Nachdem Hartmann den „zweideutigen" Charakter des Mitleids und seine Unbrauchbarkeit als Motiv ethischen Handelns auf diese Weise darzutun versucht hat, ist selbstverständlich, dass er eine Begründung der Moral auf das Mitleid verwerfen muss[1]). Von allen Moralprinzipien habe dieses „am meisten passiven Charakter, als passive Gefühlsreaktion auf eine vom Gesichtspunkt des Unbeteiligten aus wahrgenommene passive Gefühlserregung; denn je aktiver ein Gefühl auftritt, desto weniger weiss das Mitleid mit ihm anzufangen" (vgl. p. 156 Anm. 1).

1) Es sei hier noch die Bemerkung Hartmanns in der ethischen Prinzipienlehre (p. 66 f.) erwähnt, wo das Mitleid vom Standpunkt des Evolutionismus als retardierendes Moment erscheint in der Entwicklung des Menschengeschlechts: „Die neueren Ansichten über die Notwendigkeit einer negativen Auslese durch Ausmerzung der Untüchtigen und Unangepassten im Kampf ums Dasein bilden eine weitere Instanz gegen das Mitleid mit den niedern Rassen usw.; immerhin ist nur ein kleiner Teil der abstellbaren Menschheitsleiden von selektivem Wert.

Wenn daher das Mitleid völlig unzulänglich ist als „alleinbestimmendes Prinzip der Moral", so ist es „immerhin unschätzbar als subsidiäre Triebfeder" für altruistische Handlungen[1]).

Neben dieser allgemeinen Kritik jeder Mitleidsmoral setzt sich Hartmann mit Schopenhauers Darstellung des Mitleids als Basis der Moral ausführlich auseinander in der Phänomenologie (p. 225 ff.). Er bestreitet vor allem Schopenhauers Behauptung von dem unegoistischen Ursprung des Mitleids:

Schopenhauer sieht nicht, „dass jedes Motiv, das unsern Willen bewegen soll, eine Beziehung zu unserm Wohl oder Wehe haben muss; es kann nur insofern fremdes Wohl oder Wehe auf uns motivierend wirken, als es unser Wohl oder Wehe beeinflusst".

Das energische Hervortreten von Lust und Unlust für das Subjekt tritt ja gerade im Mitleid deutlich zutage. „Das Wunderbare ist nicht, dass das Wohl und Wehe eines andern unmittelbar, d. h. wie sonst nur mein eignes, meinen Willen bewege, sondern dass meine Vorstellung vom Wohl und Wehe des andern ein Mitleid erweckt, dessen Lust- und Unlustcharakter so auf mich wirkt, als wäre es mein eignes Wohl und Wehe."

Das Mitleid kann unegoistisch sein, wenn der Zweck meiner Handlung nur Aufhebung fremden Leides ist; es kann aber egoistisch sein, wenn derselbe in der eignen Befreiung von Mitleid und Verwandlung desselben in Mitfreude liegt.

1) Der Ursprung einer Handlung aus Mitleid ist also ein ungenügendes Kriterium für ihren moralischen (unegoistischen) Charakter.

2) Wenn der Zweck der Handlung in Betracht gezogen wird, ist das Mitleid nicht die einzige Quelle von Handlungen, die fremdes Wohl zum Ziele haben (p. 225—229).

---

1) Vgl. Phänomenol. d. sittl. Bewusstseins p. 217—25, Philos. d. Unbew. p. 187–89, p. 664—67; Drews a. a. O. p. 883 ff.

Somit ist das Mitleid ungenügend als Basis der Moral.

Gegenüber Schopenhauer versucht Hartmann eine „Zurückführung dieser Triebfeder auf das richtige Mass“:

Mit dem Gefühlscharakter des Mitleids hängt zusammen, dass dessen Intensität abhängt

1) auf Seiten des Subjekts von der Anschaulichkeit, Lebhaftigkeit, überhaupt von der Eigenart der Wahrnehmung des fremden Leidens;

2) von der Art, wie sich am Objekt des Mitleids die Leiden durch sinnlich wahrnehmbare Kennzeichen äussern.

All diese Faktoren sind zufälliger Art, und nicht in der Gewalt des Handelnden (die Empfänglichkeit für Mitleid ist ja z. B. verschieden je nach Alter und Geschlecht des Subjekts, ferner je nachdem das Objekt des Mitleids uns nach Verwandtschaft, Nationalität, Interessengemeinschaft nahe steht); das Fundament der Moral sollte aber „auf einem möglichst unwandelbaren Boden gelegt werden; die Entscheidung darf nicht davon abhängen, ob der Geschworene gut gefrühstückt oder des Morgens mit seiner Frau Ärger gehabt hat.“ All diese Zufälligkeiten, von denen das Mitleid abhängt, zeigen, dass auf diese Basis die Forderungen der Gerechtigkeit nicht können aufgebaut werden; vor dem Forum des Mitleids siegt der Anwesende über den Abwesenden, die Gegenwart über die Zukunft, der Professionsbettler über den verschämten Armen, der Verbrecher über den Richter usw.

So zeigt die ganze, auf Mitleid basierte Moral mit ihrer Abhängigkeit von äussern Einzelheiten prägnante Züge einer spezifisch weiblichen Moralität[1]), welche vorwiegend auf dem Gefühl beruht, ohne an der Vernunftmoral eine solide Basis zu haben für ihre Gutmütigkeit. Vergebens bemüht sich Schopenhauer, die festen Grundsätze

1) Das Mitgefühl stützt die Moral des „guten Herzens“; eine Eigentümlichkeit weiblicher Männer und guter, aber unbedeutender Frauen; häufig findet es sich auch bei den Wilden, wo seine Verwandtschaft mit der Grausamkeitswollust einleuchtet (vgl. p. 153).

der Vernunftmoral als eine blosse Aufspeicherung mitleidiger Regungen zu erklären (vgl. p. 140 f.); das Mitleid kann nur wirken, wenn und so lange es als wirklicher Affekt vorhanden ist und zwar durch sinnlich konkrete Vorstellung; ist der Affekt verpufft, so kann es nicht mehr wirken, und am allerwenigsten lässt sich das Mitleid zur eventuellen Benutzung warmstellen oder, wie Schopenhauer meint, auf Flaschen ziehen.

Weit umfassender wäre als affektives Prinzip der Moral die Liebe; Schopenhauer verwechselt Liebe mit Mitleid, „eine dauernde Willensrichtung mit einem vorübergehenden Affekt. Wie verschieden ist doch z. B. das Mitleid irgend eines beliebigen Vorübergehenden mit dem jungen Hund, der ersäuft werden soll, von der Liebe des blinden Bettlers zu seinem einzigen Freund.“ Gewiss kann Mitleid die aufkeimende Liebe nähren, die sich dann „gleichsam dem Mitleid dankbar erweist für die Gelegenheit, die es ihr bot, sich selbst zu betätigen für die geliebte Person“ („Handlangerdienste“ des Mitleids für Treue, Liebe usw.).

Schopenhauers Vorliebe für das Mitleid ist nach Hartmann in erster Linie zu erklären aus seinem Antiintellektualismus, dem ein solcher impulsiver Affekt[1]) als Grundlage der Moral willkommen erscheint p. 229—240; Syst. d. Philos. im Grundr. Axiologie p. 53.

Hartmann wendet sich also vor allem gegen einen

1) Selbst wenn diese Intensität des Gefühls, die das Mitleid zum Handlanger der Liebe macht, eine gewisse moralische Wertung zu rechtfertigen scheint, sagt Hartmann, so wirkt doch dessen passiver Charakter verhängnisvoll, vgl. p. 153. Passive Völker wie die Inder begnügen sich mit dem Mitleid, aktive wie die europäischen sehen erst in der tätigen Liebe den Höhepunkt der Gefühlsmoral; das Mitleid treibt wohl zur Tat, erweckt die Begierde nach Abhilfe, die aber in den seltensten Fällen befriedigt werden kann; so vermehrt es nur die Unlust in der Welt (vgl. Kant p. 109; 113); es mag zwar als Korrektiv dienen gegenüber dem Egoismus, ist aber doch nur das kleinere von zwei Übeln, da es mehr Unlust bringt als Lust. Syst. d. Philos. im Grundr. Bd. 6, Eth. Prinzipienlehre p. 66, Philos. d. Unbew. XII 4.

rein affektiven Voluntarismus; in seiner Philosophie wird dem „Unbewussten“ neben dem grundlosen, unlogischen Willen die endliche Vorstellung als Attribut zugesprochen.

Aus einem andern Grunde wurde

Nietzsche [1])

zur Abwendung von Schopenhauer geführt; es war der Gegensatz seines Aktivismus gegen Schopenhauers Passivismus.

In seiner ästhetischen Jugendperiode zeigt sich Nietzsche als enthusiastischer Anhänger von Schopenhauers Mitleidsmoral, begeistert für Wagners Wotan, „der mit eigner Hand selbst das reinste Mitleid mit der eignen Not bestrafen soll und voller Mitfreude und Mitleiden mit seinem Überwinder ist“ (Richard Wagner in Bayreuth 1, 587 f.); „mitleiden muss der können, der die Wagnersche Musik schätzt“ (ebenda 1, 531)[2]).

In seiner intellektualistisch-aufklärerischen[3]) Periode macht Nietzsche gegenüber Schopenhauers Anpreisung des unmittelbaren Gefühls die Abhängigkeit des Mitleids vom

---

1) Aus der überreichen Literatur seien hier genannt: G. Simmel, Friedr. Nietzsche Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1896 (Bd. 107) p. 202 ff. S. A. Tienes, Nietzsches Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt; Diss. Erlang. 1899. G. Naumann, Zarathustra-Kommentar, Leipzig 1899. Th. Ziegler, Friedr. Nietzsche, Berlin 1899. W. Jesinghaus, Der innere Zusammenhang der Gedanken vom Übermenschen bei Nietzsche; Diss. Bonn 1901. A. Riehl, Fr. Nietzsche, Berlin 1901 (Fromm. Bd 6). R. Richter, Friedr. Nietzsche, Leipzig 1903. H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, Berlin 1905. K. Joël, Nietzsche und die Romantik; Jena 1905. Nietzsches Werke, ed. C. G. Naumann, Leipzig 1895.

2) Vgl. auch in jener Zeit die Polemik gegen Strauss, der nicht im Stande sei, „die Phänomene menschlicher Güte, Barmherzigkeit, Liebe und Selbstverneinung, die nun einmal tatsächlich vorhanden sind, aus seinen darwinistischen Voraussetzungen ernsthaft zu erklären und abzuleiten.“

3) In diese Periode gehört „Menschliches, Allzumenschliches“ mit seinen verschiedenen Teilen (besonders „der Wandrer und sein Schatten“) und zum Teil die „Morgenröte“. Sokrates und Voltaire werden gefeiert als Vertreter des Intellektualismus.

Intellekt geltend: Er sagt: „man muss eine starke Kraft der Einbildung haben, um Mitleid empfinden zu können; so eng ist die Moral an die Güte des Intellekts gebunden“ (Zur Gesch. d. moral. Empfindungen 2, 80).

Die Vorstellungswelt dessen, der mitleiden soll, muss der des Leidenden ähnlich sein: „wenn der Reiche dem Armen etwas nimmt, so entsteht in dem Armen ein Irrtum; er meint, jener müsse ganz verrucht sein, um ihm das wenige, was er habe, zu nehmen; aber jener, gewöhnt an Überfluss, empfindet den Wert eines einzelnen Individuums gar nicht so tief; so kann er sich nicht in die Seele des Armen versetzen, und tut lange nicht so sehr Unrecht, als dieser glaubt. Beide haben von einander eine falsche Vorstellung[1]).

Ähnlich wie die Egoisten der französischen Aufklärung sucht damals Nietzsche das Mitleid auf Selbstliebe zurückzuführen: dieser Affekt ist lange nicht so selbstlos wie seine Freunde meinen. Er geht einzig und allein von der Unlust des Mitleidenden aus, will daher durchaus helfen und quacksalbert, unbekümmert um die wahre Ursache des Übels, auf die Gesundheit und den guten Ruf des Patienten los (3, 43). Es gehört zum Wesen des Mitleids, dass man unser Leiden flach auslegt; die mitleidige Affektion entkleidet das Leiden des eigentlich Persönlichen; was alles für mich mit dem Leiden verbunden sei, kümmert den lieben Mitleidigen nicht[2]). Er will helfen und denkt nicht daran, dass es eine persönliche Notwendigkeit des Unglücks gibt, dass mir und dir Schrecken, Not usw. ebenso nötig sind als das Gegenteil 5, 260.

1) Xerxes nimmt dem Vater den Sohn, und lässt ihn zerstückeln, wie wir ohne Gewissenbisse eine Mücke zerdrücken; der Abstand ist zu gross (zur Geschichte der moral. Empfindungen 2, 89).

2) Das Mitleid ist verwandt mit dem Naturgefühl; wir folgen im Mitleid einem unmittelbaren Eindruck; fragen wir doch gewöhnlich gar nicht, warum ist der andre betrübt(?); sondern indem wir den Ausdruck seiner Stimme, seiner Augen, seines Ganges, an unserm Leibe nachbilden, entsteht in uns ein ähnliches Gefühl (4, 144).

Mit Recht wird demnach das Mitleid wenig geschätzt; es hat seine Anziehungskraft vor allem in der Lust dessen, der es empfindet 2, 105; wie es denn auch am liebsten sich betätigt, wenn einer „sehr geehrt worden ist und ein wenig gegessen hat“ (3, 328).

Die altruistische Neigung im Mitleid ist eine Illusion; dass man dem Ertrinkenden zu Hilfe eile und nicht mehr an sich denke, ist eine Täuschung; in Wahrheit denken wir im Mitleid „zwar nicht mehr bewusst, aber sehr stark unbewusst an uns: der Unfall des andern beleidigt uns“; er würde uns unserer Ohnmacht, vielleicht unserer Feigheit überführen, wenn wir nicht Hilfe brächten, — oder es liegt im fremden Leiden ein Fingerzeig menschlicher Schwäche, der uns peinlich berührt[1]); diese Art Pein und Beleidigung weisen wir zurück und vergelten sie durch eine Tat des Mitleids, die eine feine Notwehr, auch Rache sein kann. Mitleiden ist daher immer unser Leiden, von dem der Leidende selbst frei ist; es ist uns zu eigen wie ihm das seinige.

Nur das eigene Leiden ist es, das wir abtun wollen durch die Tat des Mitleids, indem wir zugleich dem Antrieb der Lust folgen, die in uns entsteht ob unserer Vollmacht zur Hilfe, der Voraussicht des Lobes, der Genugtuung der Empörung in unserm Innern usw. Dass dagegen das Mitleid einartig mit dem Leiden dessen sei, bei dessen Anblick es entsteht, oder — wie Schopenhauer meint — ein besonders feines, durchdringendes Verständnis dafür habe, dagegen spricht die Erfahrung.

Das Mitleid wird also von Nietzsche durchaus egoistisch gefasst; er schliesst diese Erörterung folgendermassen: „Die für Mitleid unempfindlichen dagegen sind »eine andere Art von Egoisten als die Mitleidigen«.“ Sie haben vor allem nicht die reizbare Phantasie der Furcht

1) Solches, sagt Nietzsche, veranschaulicht die Erfahrung: wir gehen dem Anblick aus dem Weg, es sei denn, dass wir als die mächtigeren einschreiten oder unsern Glücksgegensatz empfinden oder durch den Anblick uns der Langeweile entreissen können.

und, selbst an das Ertragen von Schmerzen besser gewöhnt als die Mitleidigen — finden sie es nicht so unbillig, dass andere leiden 4, 135.

Das Mitleid ist aber nicht nur egoistisch vom Standpunkt des Mitleidenden, sondern auch von dem des Leidenden aus geschen. Für den Leidenden selbst, sagt Nietzsche, ist das Mitleid andrer eine Lust: das zur Schautragen des Leidens verfolgt das Ziel, andern wehe zu tun, was für den Leidenden ein Gefühl der Überlegenheit bedeutet. Äusserungen des Mitleids sind eine Tröstung für den Leidenden, sofern er daran erkennt, trotz seiner Schwäche doch noch eine Macht zu haben: „die Macht wehe zu tun". Somit ist der Durst nach Mitleid ein „Durst nach Selbstgenuss auf Kosten der Mitmenschen"[1]).

Anderseits wird nach Nietzsche die Äusserung des Mitleids von dem Leidenden als Verachtung empfunden; wer bemitleidet wird, hat aufgehört, Gegenstand der Furcht zu sein 3, 230.

Wie kommt aber die bekannte, allgemeine Hochschätzung des Mitleids zu Stande, was ist der Grund zu dieser „Mode"? Man ehrt den, der eines tiefen und mannigfaltigen Mitleids fähig ist: 1) weil sein Unglück uns angenehm ist; 2) weil der lebhafte Eindruck, den fremdes Leiden auf ihn macht, auf baldige Abhilfe hoffen lässt. Ferner liegt uns daran, aus ihm einen ehrenwerten Mann zu machen; nur von einem solchen bemitleidet zu werden, setzt uns nicht herab, also wir ehren den Mitleidenden, damit wir den Genuss unsrer eignen Erhebung haben 11, 302.

Der Vorgang selbst wird als eine Art „innerer Nachahmung" erklärt; Nietzsche sagt: „Wenn einer gähnt und der andre mitgähnt, so haben wir ein einfaches Beispiel des Mitleids" (11, 301), vgl. oben p. 97 f. In der Erfahrung zeigt sich das Mitleid durchaus nicht so rein und tugendhaft, als in der Theorie angenommen wird: es findet sich

1) Erfahrungstatsache ist, dass Kinder weinen, um bemitleidet zu werden, und daher den günstigsten Augenblick abwarten, um in Tränen auszubrechen (2, 71).

mit Neid verbunden (3, 175) und ist mit der Sinnlichkeit und Grausamkeit verwandt[1]) (z. B. 12, 388; 6, 103 u. a. O.).

All diese Ausführungen lassen deutlich erkennen, dass das Mitleid nach Nietzsche keinen Wert hat, dass es keine Tugend, sondern eine Schwäche ist; er sagt selbst: Wer bemitleidet, gehört zu den Schwachen, aber auch wer sich bemitleiden lässt. Der Wilde denkt nur mit Schaudern „an das Bemitleidet werden"; ein verächtliches Wesen leiden zu sehen, gewährt ihm keinen Genuss; aber einen Feind leiden zu sehen, der unter Martern seinen Stolz nicht aufgibt, dabei erhebt sich die Seele des Wilden zur Bewunderung (4, 139).

Und Nietzsche selbst fühlt etwas von Bewunderung vor der Grausamkeit mit ihrem „festlichen" Charakter; die Lust an ihr ist heute noch nicht ausgestorben; sie ist nur sublimer und subtiler zu fassen, etwa unter dem Namen des „tragischen Mitleids". Er spricht von der heiligen Grausamkeit, die in der Antike die Kinder aussetzte; und jene Lust, die die Selbstaufopferung, die Selbstverleugnung usw. mit sich bringt, ist nichts andres als Grausamkeit (7, 354, 358; 5, 260; 7, 384 u. a. O.).

Erinnert man sich an Schopenhauers Hochschätzung des Mitleids, an seinen Abscheu vor Schadenfreude und Grausamkeit als teuflisch, so zeigt sich der starke Gegensatz zwischen Schopenhauer, dem „weichen" und Nietzsche dem „harten"[2]).

---

1) Die praktische Konsequenz ist: man soll sich vor dem Mitleid hüten; sofern es Leiden schafft, ist es eine Schwäche, wie jedes Sichverlieren an einen schädigenden Affekt; eignes Unglück wie fremdes anzusehen, ist eine heilsame Medizin und ist der Vernunft gemäss, vgl. oben p. 22 f.; aber die Erlebnisse andrer so aufnehmen, als ob sie die unsrigen wären, so dass der „Ich-gesichtspunkt mit seinen Ausschweifungen auch noch der Gesichtspunkt des Mitleids wird, diese Forderung der Philosophie des Mitleids würde uns zugrunde richten; gesetzt das Mitleid herrschte auch nur einen Tag, so ginge die Menschheit zugrunde" (4, 141; 138).

2) Nietzsche spricht von der Unschuld des Raubtiergewissens,

Welches ist aber Nietzsches Position, sein positiver Grund zur Abweisung des Mitleids, zur Hochschätzung der Grausamkeit? Er schätzt die Grausamkeit, weil sich in ihr das Bewusstsein der Kraft, der eignen Macht und Überlegenheit kundtut, im Gegensatz zum Mitleid, das eine Schwäche enthält[1]).

Das Mitleid bleibt beim Menschen stehen; Nietzsche aber will über den Menschen hinaus. Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen. „Dein Leben erhält den höchsten Wert, wenn du zum Vorteil der seltensten und wertvollsten Exemplare lebst, nicht aber zum Vorteil der meisten; mit diesem Vorhaben tritt der Mensch in den Kreis der Kultur. Jeder, der sich zu ihr bekennt, sagt: ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selbst bin. Wer so denkt, der wird Hass empfinden gegen die eigne Enge und Verschrumpftheit, Mitleid mit dem Genius der Natur[2]), der sich aus dieser Dumpfheit immer wieder emporrafft; denn die Menschen um uns her, ein Trümmerfeld der kostbarsten bildnerischen Entwürfe, zeigen wie oft der Natur ihr Werk missriet“ (1, 144).

Diese Gedanken der dritten Periode über die Entwicklung des Menschen sind beeinflusst von Darwins Theorie.

---

des frohlockenden Ungeheuers; die blonde Bestie ist sein Liebling, vgl. genaueres 12, 53; 7, 322.

1) Nach gewissen Stellen bei Nietzsche soll allerdings das Mitleid selbst ein Bewusstsein der eignen Macht enthalten; so z. B. für das Gefühl des Bemitleideten; in diesem Zusammenhang ist dann allerdings seine schroffe Ablehnung von Nietzsches eignem Standpunkt aus nicht ganz verständlich. Überhaupt sucht er oft mit dem Masstab der alten Moral den sozialen Wert des Mitleids zu diskreditieren, indem er es als individualistisch-egoistisch darstellt; dass er es selbst aber unter diesem Gesichtspunkt anerkennen sollte, tritt nirgends recht hervor; vgl. oben p. 69.

2) Berechtigt ist darum auch das Mitleid mit der Jugend (z. B. beim frühen Dahinsterben); denn sie soll das Werk fortführen, und jeder Abbruch ihrer Kraft schadet unserm Werk (3, 334).

Treffend sucht Vaihinger (a. a. O. p. 56) Nietzsches Grundgedanken folgendermassen zu beschreiben: „Im Kampf ums Dasein steigern sich die Kräfte, und die Kräftigsten siegen. Die Schwächeren werden zurückgedrängt und gehen verdientermassen zu Grunde. Die Natur will den Sieg des Stärkeren und vervollkommnet die Arten durch den Sieg des Kräftigeren, den Untergang der Schwächeren. In dithyrambischem Schwung feiert Nietzsche dies Naturgesetz, dessen Unbarmherzigkeit für ihn etwas Erhabenes und Erhebendes an sich hat."

Wer diesem grossen Ziel der Menschheitsentwicklung, der Verwirklichung des Übermenschen zustrebt, der darf kein Mitleid kennen mit dem Durchschnittsmenschen: „Der grosse Mensch, der wirft um seiner Sache willen sein Mitleid hin und weiss sein billiges Herz zu zerbrechen." (12, 307).

Der Weg zu diesem Ziel der Menschheit ist die Züchtung einer höheren Rasse, wie sie das Gesetzbuch des Manu erreicht, wo die Wenigen gross sind; und solcher Züchtung stünde das Mitleid im Wege, denn „das Mitleid kreuzt das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist; dieser depressive und kontagiöse Instinkt erhält, was zum Untergang reif ist[1]), und kreuzt so jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werterhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der Décadence"[2]).

---

1) Anlässlich der Kinderaussetzung, wie sie in der Antike üblich war, sagt er: „An unheilbarem soll man nicht Arzt sein wollen! Was fällt, das soll man noch stossen! Die Schwächeren und Missratenen sollen zu Grunde gehen und man soll ihnen noch dazu helfen" (vgl. Riehl a. a. O. p. 107 f.).

2) Spencers Vorstellungen auf diesem Gebiet entsprechen nach Nietzsche nicht der Erfahrung und beruhen auf idealistischen Voraussetzungen (10, 97). Anderseits hat Spencer selbst, wie wir sahen, die Möglichkeit einer Kollision zwischen dem individualistisch-partikulären Mitleid und der aufsteigenden Entwicklung der Gattung angedeutet; vgl. p. 136 Anm. 1.

Wie dem Aristoteles die Tragödie als „Purgativ" gegen diesen krankhaften und gefährlichen Instinkt diente[1]), so sollte man „in der Tat nach einem Mittel suchen gegen die gefährliche Häufung des Mitleids, wie sie der Fall Schopenhauers[2]) (und leider auch unsre gesamte literarische und artistische Décadence von Tolstoj bis Wagner) darstellt" (8, 104f; 221).

Der zuversichtliche Glaube an die Entwicklung über den Menschen hinauf zum Übermenschen steht mit seinem Optimismus[3]) in diametralem Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus.

Vom Instinkt des Lebens aus ist das Mitleid zu bekämpfen, denn es ist lebensfeindlich[4]); hat doch das Leiden einen hohen pädagogischen Wert für die Entwicklung zum Übermenschen, durch das Mitleid wird seine Wirkung vernichtet (5, 260); vgl. ausführlich p. 158; „die Zucht des Leidens, nur diese Zucht hat alle Erhöhung der Menschen geschaffen".

1) Bei den Griechen war die Tragödie für Männer in kriegerischer Verfassung, die schwer zu rühren, eine heilsame „Entladung" von dem gefährlichen und ihnen verdächtigen Affekt des Mitleids (4, 138; 168; 11, 305 u. a. O.).

2) Von Schopenhauers Wertung des Mitleids sagt er: Der metaphysische Pessimist, der dem Unglück und Leiden den höchsten Wert beimisst — nämlich über den Unwert des Lebens aufzuklären — darf sich über das Leiden andrer (wie sein eignes) nur freuen; dagegen ist das Mitleid, wie Schopenhauer es schildert, „von seinem Standpunkt aus die eigentliche Perversität, die gründlichste aller möglichen Dummheiten" (11, 304), oder, wie er 8, 221 sagt: das Mitleid Schopenhauers ist eine „Falschmünzerei".

3) Die optimistische Stimmung verwirft das Mit-Leid, preist dagegen die Mit-Freude; sie ist der Leben schaffende Affekt: lächelndes Wohlwollen macht auch im engsten Kreis das Leben blühend, und hat mehr an der Kultur gebaut, als jene andern, vielberühmten Äusserungen unegoistischer Triebe wie man Mitleid, Aufopferung usw. nennt. Die Mitleidigen sind selten fähig zur echten Mit-Freude, und doch steht diese viel höher. Mitfreude zeigt den wahren Freund, nicht Mitleid (2, 69; 276; 499).

4) Seine Verkündiger sind die Priester des Todes (6, 65), ja Gott soll am Mitleid gestorben sein (6, 377; 15, 127 u. a. O.).

Mitleid ist berechtigt gegenüber solchen, die diesen wahren, allein wertvollen Weg nicht erkannt haben: „Mitleid sollte man haben mit allen Denkweisen, die den Wert der Dinge nach Lust und Leid, d. h. nach Begleitumständen und Nebensachen messen"; „Mitleid sollte man haben nicht mit der Gesellschaft und ihren Kranken, Verunglückten usw., sondern Mitleid mit euch, die ihr den Menschen so verkleinert; ihr wollt womöglich — und es gibt kein tolleres womöglich — das Leiden abschaffen, und doch ist es die Zucht des Leidens . . . ", die zum Übermenschen führt, „und so wehrt sich unser Mitleid gegen euer Mitleid als das schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen" [Mitleid steht also gegen Mitleid, vgl. dazu 12, 309 wie Zarathustra stirbt aus Mitleid mit einem falschen Mitleid] 7, 179.

Ähnlich wie bei Spinoza (vgl. p. 57), wird das Mitleid in Nietzsches „religion nouvelle" als eine „Schwäche und Erholung noch konzediert", für die, die noch nicht zu dieser Höhe der Erkenntnis emporgestiegen sind; wo es aber noch beim Helden, beim Vertreter des Übermenschentums sich findet, da ist es geadelt durch Mut und Kraft, als Mitleid eines Mannes, der Herr ist[1]); hier handelt es sich nicht um ein Mitleid der Schwäche, sondern ein Mitleid der Kraft: „ich liebe den, der so mitleidig ist, dass er aus der Härte seinen Gott macht; mitleidig soll man sein, aber es ist nur den geistig reifen erlaubt, »euer Mitleid ist euch allen schädlich«" (11, 227; 12, 105, 226).

Dieses schädliche Mitleid ist recht eigentlich die Parole der Herdenmoral des heutigen Europa: „alle fühlen sich eins in der Religion des Mitleids, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, geliebt, gelitten wird" (7, 135).

Von ganz anderer Art ist das Mitleid der Herrenmoral; „das Mitleid des Heiligen ist Mitleid mit dem Schmutz

1) Statt jenes falschen Mitleids, wie es den Frauen besonders eigentümlich ist, mit seinen leidenschaftlichen Ausbrüchen (7. 255) ist sein Mitleid, das Mitleid des Starken, gönnerhaft; es wird gelegentlich eine „Höflichkeit" des Herzens genannt.

des Menschlichen, Allzumenschlichen, und es gibt Höhen, wo das Mitleid selbst von ihm als Schmutz gefühlt wird . . . ." (7, 260.)

Alle grosse Liebe ist noch über all' ihrem Mitleid: denn sie will das Geliebte noch schaffen, alle Schaffenden aber sind hart.

Ihre „Sternenmoral" lautet:

„Roll selig hin durch diese Zeit!
Ihr Elend sei dir fremd und weit!
Der fernsten Welt gehört dein Schein:
Mitleid soll Sünde für dich sein" (5, 30).

„Ein solcher Mensch ist eben stolz darauf, nicht zum Mitleid gemacht zu sein; der Glaube an sich selbst, der Stolz auf sich selbst, eine Grundfeindschaft und Ironie gegen »Selbstlosigkeit« gehört ebenso bestimmt zur vornehmen [1]) Moral, wie leichte Geringschätzung und Vorsicht vor den »Mitgefühlen« und dem »warmen Herzen«" (7, 240).

Nachdem wir in diesen verschiedensten Äusserungen überall einer Entwertung des Mitleids begegnet sind, muss noch die Frage berührt werden: Wie stellt sich Nietzsche persönlich zum Mitleid? Hat dieses Gefühl in seinem eigenen Leben eine Rolle gespielt?

Er kennt das Mitleid aus Erfahrung; er kann auch selbst kaum der tapfere, harte, unerbittliche gewesen sein, sonst erschiene ihm das Mitleid nicht so gefährlich [2]).

Er kann nicht heitere Musik aus einem Irrenhause hören ohne Tränen; er redet oft von der Gefahr der Melancholie für den, der fortwährend das Elend in seiner Umgebung sich vor Augen stellt, von der Lähmung durch Mitleid, die ihn unfähig macht zu helfen (11, 82; 4, 138). — Nicht jeder „Psycholog, der die Menschen beobachtet, kommt in die grösste Gefahr, am Mitleid zu ersticken" (7, 255). Er fürchtet sich geradezu vor der Gewalt des Mit-

1) Mitleid und Zartgefühl unter die Moral zu rechnen, ist Eitelkeit, vorausgesetzt, dass man selbst von Natur mitleidig ist, also ein Mangel an Stolz und Vornehmheit der Seele (12, 388).

2) Vgl. oben p. 5.

leids, darum ist er — wo er's sein muss — „gern aus der Ferne" mitleidig; „und ich wasche mir die Hand, mit der ich den Leidenden half und wasche mir auch noch die Seele ab". Das ist nicht der Ton des triumphierenden Helden, sondern dessen, der fürchtet, „der Kopf könnte ihm durchgehen, sodass er in die Torheit der Mitleidigen geriete"[1]) (6, 127).

Nietzsche will selbst zu denen gehören, die „aus der Härte ihren Gott machen" (12, 226), aber bei ihm bleibt es ein künstlicher Gott; seine Verherrlichung der Härte und Grausamkeit hat doch nicht selten etwas künstliches, krampfhaftes; und wenn man ihn die „Tugenden" der „blonden Bestie" preisen hört, wird man an sein eignes Wort erinnert: „Die schönsten Farben, in denen die Tugenden leuchten, sind die Erfindung derer, die ihrer ermangelten; woher stammt z. B. der samtene Glanz der Güte und des Mitleids? Gewiss nicht von den Guten und Mitleidigen." [Der Glanz der Tapferkeit und Stärke aber wohl auch nicht von den Starken?] Von Schopenhauer sagt Nietzsche: Er idealisierte das Mitleid und die Keuschheit, weil er am meisten vom Gegenteil litt. Muss man nicht auch an

---

1) Nietzsches Idealbild Zarathustra freut sich, dass die Menschenwelt hinter ihm liegt, und mit ihr „meine grösste Gefahr"; im Schonen und Mitleiden lag immer meine grösste Gefahr, und alles Menschenwesen will geschont und gelitten sein und mit vernarrtem Herzen und reich an kleinen Lügen des Mitleids lebte ich immer unter den Menschen (6, 272). Von sich selbst sagt Nietzsche in einem Briefe an Malvida von Meysenbug (ed. Berlin u. Leipzig 1901) p. 32: „das Schopenhauersche Mitleid hat in meinem Leben bisher den Hauptunfug angestiftet, und deshalb habe ich allen Grund, solchen Moralen gut zu sein, die nicht unsre ganze menschliche Tüchtigkeit auf Mitgefühle reduzieren wollen. Dies ist nämlich nicht nur eine Weichlichkeit, sondern eine ernste Gefahr. Man soll sein Ideal vom Menschen durchsetzen; man soll mit seinem Ideal seine Mitmenschen wie sich selber zwingen, überwältigen und also schöpferisch wirken. Dazu aber gehört, dass man sein Mitleid hübsch im Zaume hält usw.; Sie hören, wie ich mir die Moral lese, aber um zu dieser Weisheit zu kommen hat es mich fast das Leben gekostet" (ausführlicher Giessler a. a. O. p. 162).

Nietzsche selbst denken bei der Fortsetzung: „Der unabhängige Mensch ist das Ideal des abhängigsten, impressionabelsten"? (11, 377).

Jedenfalls zieht sich durch den ganzen Zarathustra die „Versuchung zum Mitleid" [1]). Durch Erregung von Mitleid wird er versucht, allzufrüh von seiner Mission heimzukehren (12, 278); und was ihn, den gewaltigen zu Fall bringt, dass er „mit einemmal niederfällt wie ein Eichbaum, der lange vielen Holzschlägen widerstanden hat, die Axt, die ihn niederschlug" ist das Mitleiden (12, 291, 341; 6, 377).

Mitleid nennt er selbst seine letzte Sünde, zu der ihn der Zauberer verführen will; freilich Zarathustra überwindet sie siegreich: „Mitleiden! das Mitleiden mit dem höhern Menschen! Das — hatte seine Zeit. Mein Leid und mein Mitleiden, was liegt daran! Trachte ich denn nach Glück? Ich trachte nach meinem Werke!"

So bleibt die Verwerfung [2]) des Mitleids Nietzsches letztes Wort.

---

1) Vgl. p. 166 Anm. 2.

2) Unter den modernen Ethikern nimmt auch Paulsen gegenüber dem Mitleid eine ablehnende oder doch zum mindesten sehr kritische Stellung ein. Er unterzieht das Mitleid in seiner Ethik (vgl. Bd. II, p. 132 ff. VII. Aufl.) einer scharfen Kritik und weist seine Geltung als moralische Triebfeder im Sinne Schopenhauers entschieden zurück. Es wird selten »rein« angetroffen, findet sich aber häufiger als Mitfreude, da es das Selbstgefühl erhöht und der Eigenliebe schmeichelt. Das Mitleid, so drückt Paulsen sich aus, besteht mit allen sieben Todsünden zusammen: „Vermutlich hat der Pharisäer seinem Gebet: ich danke dir Gott, dass ich nicht bin wie andre Menschen, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, laut oder leise auch ein Wort des Mitleids hinzugefügt: freilich, er tut mir leid, der arme Kerl da drüben; allerdings, er ist selbst schuld, aber wie leicht ist der erste Fehltritt getan, wenn man nicht allezeit auf sich acht hat." — Es dient nicht selten zum Deckmantel gemeiner Schmähsucht: „Aller Klatsch wird im Tone des Mitleids gesagt und mit der Gebärde des Mitleids gehört. Wie manche sentimentale Weiberseele, die vor Mitleidigkeit nicht eine Raupe zertreten kann, bringt es ohne Umstände fertig, eine Nachbarin durch üble Nachrede auf den Tod zu

kränken, oder ihrem Gatten durch tägliche Widerwärtigkeit und Niederträchtigkeit das Leben zu vergiften" a. a. O. p. 135—36. Psychologisch erklärt Paulsen das Mitleid als die „natürliche Solidarität der Individuen, die im Mitleid zur Empfindung kommt"; der „Kollektivkörper empfindet darin die Störung, welche zunächst ein Glied trifft, als Bedrohung seiner selbst", und wird dadurch angetrieben, im Sinne seiner Selbsterhaltung zu reagieren. Aber wie alle Gefühlsantriebe im Menschenleben so bedarf auch das Mitleid der Oberleitung der Vernunft; „die Tugend, welche so entsteht, die allgemeine Grundform der sozialen Tugend ist das Wohlwollen." Das Wohlwollen erst ist praktisch wertvoll; im Wohlwollen tritt das Mit-leiden zurück hinter dem Wohltun; zum Wohltun gehört sogar oft „Widerstandsfähigkeit gegen [sentimentales] Wohlwollen", z. B. für die Tätigkeit des Arztes, ebenso bei der richtigen Erziehung des Kindes durch seine Mutter; „überhaupt ist rechtes Wohltun nur möglich, wenn das Leiden nicht den Helfer durch Mitleiden mit bewältigt". Mitleid ist zwar demnach „die natürliche Grundlage für die soziale Tugend des tätigen Wohlwollens", aber es ist nicht selbst eine Tugend, und bedarf der Erziehung und Disziplinierung durch die Vernunft". In dem vernünftigen Willen findet es zugleich seine Erfüllung, sofern es durch ihn seine Bestimmung erreicht, menschliche Wohlfahrt zu fördern, seine Schranke, sofern seine Äusserung unterdrückt wird, soweit sie schädlich wirkt. Das schliessliche Urteil Paulsens lautet doch eher abweisend, wenn er sagt: „Und so wird also gelten, was in Übereinstimmung mit der Stoa Spinoza fordert (Eth. IV 50): der Weise strebt sich des Mitleids zu erwehren — so viel die menschliche Natur es zulässt, Gutes zu tun und fröhlich zu sein; bene agere et laetari." (In eigentümlichem Kontrast zu andern Beobachtungen, denen wir begegnet sind, steht die Schlussbemerkung Paulsens: „Vielleicht wird diese »Weisheit« bei Frauen öfter als bei Männern angetroffen. Die Tapferkeit im Leiden, die Geduld, eine spezifisch weibliche Tugend, befähigt zunächst die eignen, sodann auch die fremden Leiden mit ruhiger Gelassenheit zu ertragen. Die tüchtige Frau, wie sie vom eignen Schmerz nicht überwältigt wird, lässt sich von fremden Schmerzen nicht überwältigen, sondern ruhig und sicher, tätig und hilfreich greift sie das Übel an und bewältigt es.")

II. Systematischer Teil.

Dem historischen Teil unserer Arbeit lassen wir zum Schluss in systematischer Form eine kritische Zusammenfassung der mannigfachen psychologischen und ethischen Auffassungen des Mitleids folgen, die mit einer kurzen Betrachtung über seine ästhetische und metaphysische Behandlung abschliessen soll.

A. Psychologische Erklärung des Mitleids.

In der **psychologischen** Betrachtung ist in erster Linie zu nennen die Frage nach der Eigenart des Mitleids als psychologischer Funktion:

1. Das Mitleid als Gefühl und Vorstellung.

a) Das Mitleid als Gefühlserlebnis.

Das Mitleid zeigt als seelisches Erlebnis diejenige Unmittelbarkeit, die für die Gefühle charakteristisch ist.

Seine spontane Gewalt hat ihm die Bezeichnung πάθος, affectus, passion, Affekt, Leidenschaft eingetragen[1]).

Die Kehrseite des akuten Auftretens bildet das baldige Abklingen der Gefühlsregung; soll das Mitleid als „dauernder Habitus" ethisch verwendet werden, so muss es daher eine Erweiterung erfahren[2]).

---

1) Der affektive Charakter des Mitleids wird von Freunden und Gegnern des Mitleids betont; die Unmittelbarkeit seines Auftretens haben z. B. hervorgehoben Hutcheson p. 71, Bayle p. 79; vgl. den ganzen Abschnitt über Rousseau p. 85 ff., Voltaire p. 81. Schopenhauer z. B. p. 138; 140 f. u. a. O. Eine besonders schwache Intensität schreibt dem Mitleid Bacon zu, vgl. p. 51; vgl. auch p. 1.

2) Manche Bemerkungen in diesem Sinn finden sich bei

Ein Zeichen des Affekts ist ferner das zunächst passive[1]) Verhalten des Subjekts; das Mitleid befällt, ergreift, übermannt mich. Das Mitleid kann ansteckend[2]) wirken. [Über das Verhältnis des Aktiven zum Passiven vgl. p. 197 ff.] Mit dieser unwillkürlichen Entstehung des Mitleids hängt zusammen, dass es einen Imperativ[3]) zum Mitleid im eigentlichen Sinn nicht geben kann; Gefühle lassen sich nicht befehlen.

[Über die Aufforderung zum Mitleid durch Appell an den Intellekt vgl. im Folgenden, p. 173.]

Für den Gefühlscharakter des Mitleids spricht, dass der psychische Vorgang vom naiven Menschen ins Herz[4]) verlegt wird (niemand redet von einem mitleidigen Kopf, wohl aber vom „mitleidigen Herzen"); und so wird auch die Mitleidsmoral die Moral des Herzens genannt.

Die Äusserungen des Mitleids entsprechen in ihrem Tonfall und ihren Redewendungen denen der zärtlichen Neigung, der Liebe[5]), — alles Regungen, die ihren Sitz im Herzen haben sollen. [Über das Verhältnis des Mitleids zu andern altruistischen Affekten vgl. p. 181].

Der Ton[6]), der an mein Ohr dringt, weckt in be-

Kant; wichtiger noch, weil von einem Freund des Mitleids zugestanden, was Schopenhauer dazu bemerkt, besonders p. 147 ff.; vgl. dazu die Kritik Hartmanns: p. 155 f.; Lessing p. 105.

1) Vgl. Mandeville, p. 67; das Mitschwingen der Saiten bei Hume, p. 73; besonders Hartmann, p. 153.

2) Über die Verwandtschaft des Mitleidens und Mitgähnens vgl. Tetens p. 97 f., ähnlich Sulzer p. 96 f.; dazu Kant p. 112 f. u. a. O.; Nietzsche p. 160.

3) Vgl. z. B. bei Hutcheson, p. 71.

4) Vgl. Kant p. 109 f.; Herder p. 115 ff.; dazu Herbart p. 126. Nietzsche z. B. setzt das Mitleid als charakteristisch für die, denen „das Herz durchgeht". Vgl. auch Ziller, Allgem. philos. Ethik p. 183; über organ. Gefühle als Begleiterscheinungen des Mitleids, Groothuysen a. a. O. p. 230 f.

5) Diese Beobachtung hat Schopenhauer dazu verwendet, um die Verwandtschaft des Mitleids mit der Liebe darzutun, vgl. p. 143 f.; dazu auch Mendelssohn oben p. 99.

6) Die Bedeutung des Tones für die Erregung des Mitleids wurde oft erwähnt, so von Mandeville (in seinem Beispiel p. 67),

sonderm Mass das Mitleid; der Gehörssinn mit seiner eigenartigen Beziehung zur Innerlichkeit weist auf ein Gefühlserlebnis.

Auch die oft genannte Anlage der Frau[1]) für das Mitleid spricht für starke Gefühlsmomente in diesem seelischen Erlebnis.

Ferner zeigt die aus Mitleid entsprungene Tat[2]) die Merkmale einer Handlung aus Gefühlsimpuls.

Endlich spricht für den Gefühlscharakter des Mitleids das irrationale[3]) Moment, das von den Gegnern getadelt, von manchen Freunden gelobt, von allen aber anerkannt wird.

Die bisherige Beschreibung des Mitleids hat gezeigt, dass das Mitleid seinem Wesen nach als ein Gefühl bezeichnet werden muss[4]).

b) Das Mitleid als Komplex von Vorstellungen.

Wenn einerseits das Mitleid vermöge seines affektiven Charakters zur bewussten Reflexion im Gegensatz steht, so wird andererseits sein Inhalt gebildet durch einen Kom-

---

von Hume und andern, besonders jedoch von Sulzer und Tetens p. 97 f. Von modernen Psychologen bringt Beatties (Grundl. d. Psychol. § 152) die eigenartige Fähigkeit des Menschen zum Mitleid (im Vergleich zu andern Säugetieren) in Zusammenhang mit der Vollkommenheit seiner Gehörorgane.

1) Von der Anlage zum Mitleid im allgemeinen, der Frau im besondern ist im systematischen Teile (II A 3 a p. 184) ausführlicher die Rede.

2) Vgl. den Abschnitt: „Das Mitleid als Motiv“ p. 197 ff.

3) Vgl. z. B. das Urteil der Stoiker p. 21; Spinozas p. 55 f.; andererseits Rousseaus Gefühlsethik p. 85 ff. und den antiintellektualistischen Zug bei Schopenhauer p. 140; 147.

4) Wenn also gewisse „Rationalisten“ oder „Egoisten“ das Mitleid auf Reflexion oder Berechnung zurückführen wollen, so entsprechen diese Konstruktionen nicht dem seelischen Erlebnis in der Wirklichkeit. Mit den Gefühlen hat das Mitleid gemein, dass es sich nach seiner subjektiven Seite schwer näher bestimmen lässt; vgl. Volkelt a. a. O.; dagegen muss es durch genauere Bestimmung seines Inhalts von ähnlichen Gefühlen unterschieden werden; vgl. den folgenden Abschnitt: Das Mitleid als Komplex von Vorstellungen.

plex von Vorstellungen. Im vorliegenden Abschnitt haben wir es mit dem Verhältnis dieser intellektuellen zur emotionalen Funktion des Mitleids zu tun; die nähere Bestimmung des Inhalts dieser Vorstellungen ergibt sich später, vgl. p. 183.

Die Wahrnehmung eines bestimmten Vorgangs oder Sachverhaltes — eine unerlässliche Bedingung für die Entstehung des Mitleids — vermittelt unserm Bewusstsein eine ganze Anzahl Vorstellungen: von der Person des Leidenden, von der Eigenart seines Übels usw.; allerdings braucht dies nicht die Wahrnehmung eines gegenwärtigen realen Vorgangs zu sein; an Stelle desselben kann dank der Tätigkeit unsrer Phantasie ein Erinnerungs- oder Zukunftsbild treten[1]).

An die durch die Wahrnehmung in unser Bewusstsein getretenen Vorstellungen reihen sich nun bei uns weitere Vorstellungen; der Kontrast zwischen dem momentanen Zustand des Opfers und seinem normalen führt zur Vergleichung beider; die Vorstellung von der Ähnlichkeit unserer eignen Lage in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft fordert ebenso zur Vergleichung heraus[2]). Dieses Vergleichen der genannten und ähnlicher Grössen geht über das bloss assoziative sich anreihen verwandter Vorstellungen nach dem Gesetz der Ähnlichkeit usw. hinaus, und bedeutet ein Fortschreiten in der Richtung einer bewussten, willkürlichen Denktätigkeit. Immerhin wird alle bewusste Reflexion des Mitleidenden über den Inhalt seines Mitleids leicht dem unmittelbaren, affektiven Charakter des Mitleids Eintrag tun, und so eine Alterierung desselben bedeuten.

---

1) Über die Funktion der Phantasie vgl. z. B. p. 73; 86 Anm. 2.

2) Die Bedeutung dieser intellektuellen Faktoren für das Mitleid ist am eingehendsten von der deutschen Aufklärung in Betracht gezogen worden, vgl. p. 93 ff.; bei den Engländern hat Clarke z. B. das „sich in den andern hineindenken" betont (p. 63); Voltaire redet von „des idées utiles, qui précèdent toute réflexion" p. 81. Eine theoretische Grundlage versuchte den Assoziationen, die der Gegenstand des Mitleids in verschiedenem Grad bei uns hervorruft, Beneke zu geben vgl. p. 127 f.

Nicht der Verstand, der auf das Allgemeine, Abstrakte ausgeht, ist der Gönner des Mitleids; sondern die Phantasie[1]), die das Einzelne[2]), Konkrete, Anschauliche erfasst[3]). Durch ihre Tätigkeit gewinnen jene Vorstellungen (oft handelt es sich ja um Bilder aus der Vergangenheit oder Zukunft) die nötige Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit, die angedeuteten Kontraste werden verschärft, die Identifizierung des eignen „Ich" mit dem fremden wird ermöglicht usw. Die Fähigkeit zum Mitleid wächst daher mit der Lebhaftigkeit der Phantasie[4]).

Was den Gegenstand des Mitleids anlangt, so ist örtliche und zeitliche Nähe desselben nicht unbedingtes Erfordernis, wohl aber Anschaulichkeit, da nur in diesem Fall die Phantasie sich seiner bemächtigen kann[5]).

Ein weiteres intellektuelles Moment, das (ausser der Funktion der Phantasie) der Entstehung des Mitleids günstig ist, bildet auf seiten des Mitleidenden die Einsicht in die Ursache, den Zusammenhang und die (gegenwärtigen oder künftigen) Folgen des Übels für den Leidenden; während die blosse Wahrnehmung eines augenfälligen (physischen oder seelischen) Schmerzes oft nicht dieselbe Wirkung haben kann[6]). Wenn solche Einsicht fehlt, z. B. bei Kindern oder

---

1) Die Tätigkeit der Phantasie bei der Entstehung des Mitleids haben manche Philosophen untersucht; vgl. Rousseau p. 86 Anm. 2; Hume p. 73 f.; auch Hobbes p. 59 Anm. 1; Spencer p. 135. Auf die Vergrösserung des Übels durch die Phantasie haben Platner (p. 105 f.) und Feder (p. 96) hingewiesen.

2) Über den partikulären Charakter des Mitleids vgl. p. 191.

3) Zur Beschreibung der Phantasie als eine Art mittlere Funktion zwischen Intellekt und Gefühl vgl. Fries p. 125 Anm. 2 (ähnlich bei Kant).

4) Die Tatsache, dass Reichtum an Phantasie das Mitleid fördert, Mangel an Phantasie es verhindert, wird unter den neueren Psychologen z. B. von Nahlowsky („Gefühlsleben" p. 220) erwähnt.

5) Als Beispiel sei genannt das Mitleid Augustins mit Dido. Dass das Anschauliche Gegenstand des Mitleids ist, tritt deutlich hervor bei Aristoteles, vgl. p. 16 ad 3.

6) Selbstverständlich kann die Einsicht in Ursache und Zusammenhang des Übels auch das Mitleid aufheben; so z. B.

Wilden aus mangelhafter Entwicklung intellektueller Fähigkeiten[1]), oder weil die Vorstellungswelt des Leidenden und dessen, der mitleiden sollte, eine zu verschiedene ist, kann das Mitleid fehlen, ja sein Gegenstück, die Grausamkeit an seine Stelle treten.

Das Mitleid ist demnach an das Vorhandensein eines bestimmten Komplexes von Vorstellungen gebunden; die Wahrnehmung (sei es Sinneswahrnehmung oder die in der Phantasie reproduzierte) macht den Gegenstand des Mitleids dem Bewusstsein gegenwärtig; die Phantasie belebt ihn und bringt ihn zur unmittelbaren Anschauung, selbst wenn er vergangnen Zeiten oder fernen Ländern angehört; der Intellekt wird dadurch veranlasst, sich dem Inhalt dieser Vorstellungen zuzuwenden. (Der Inhalt dieser Vorstellungen wird uns später beschäftigen, vgl. p. 183 ff.).

Gefühl und Vorstellung sind somit unerlässliche Elemente des Mitleids[2]); das Mitleid enthält als seelisches Erlebnis also eine doppelte psychische Funktion: eine intellektuelle und eine emotionale; während das Emotionale die Substanz des Mitleids ausmacht, bildet das Intellektuelle immerhin ein notwendiges Element. Willensmomente können im Mitleid vorhanden sein, gehören jedoch nicht zum notwendigen Bestand dieses seelischen Erlebnisses, vgl. p. 200; 212 ff. über das ästhetische Mitleid)[3]); wir werden daher die Tat aus Mitleid neben andern Folgen dieses Gefühls später zu erwähnen haben: vgl. unten II A 6 p. 197.

---

wenn das Leiden sich als unbedeutend herausstellt, oder als verdient, so dass in dem mitleidenden Subjekt moralische Urteile und Gefühle von gerechter Vergeltung usw. die Oberhand gewinnen.

1) Spencer z. B. lässt mit der Entwicklung des Intellekts auch die fortschreitende Vertiefung und Verfeinerung sympathetischer Gefühle Hand in Hand gehen. Über Mitleid und Grausamkeit bei Kindern vgl. p. 185 f.

2) Über diese Vereinigung eines intellektuellen und eines emotionalen Elementes im Mitleid vgl. besonders Wolff, oben p. 94 f.

3) Anders wird sich die Frage gestalten, wenn man von Schopenhauers Voraussetzungen ausgeht, der in allen seelischen Funktionen die Äusserung des einen Willens sieht; vgl. p. 146; 217.

2. Das Mitleid als Leid und Lust.

Das Mitleid wird als Leid[1]) beschrieben, es gilt als λύπη, tristitia, aegritudo . . ., hat also den Charakter eines depressiven Affekts[2]), eines Seelenzustandes, in dem das normale Lebensgefühl herabgestimmt, das Bewusstsein in störender Weise von traurigen Eindrücken in Beschlag genommen ist.

Äusserlich macht sich diese Störung des Selbstgefühls bemerkbar durch den Tränenerguss[3]), der so häufig das Mitleid begleitet, dass er zu allen Zeiten von manchen als Charakteristikum des Mitleids bezeichnet worden ist.

Die Qualität des Mitleids erklärt sich offenbar aus dem Inhalt dieses Gefühls: Fremdes Leid wird eignes Leid. Auch der bereits erwähnte Ausdruck compassion stimmt damit überein (vgl. die Definitionen).

---

1) Weshalb wir vorziehen, hier nicht ohne weiteres den Ausdruck „Unlust" zu gebrauchen, dürfte aus der nachfolgenden Besprechung über den Lust-Unlustcharakter des Mitleids hervorgehen.

2) Aristoteles z. B. nennt das Mitleid eine λύπη, p. 13 ff.; die Stoa redet oft von tristitia, aegritudo, vgl. p. 22 ff. Descartes spricht von einer species tristitiae (espèce de tristesse) p. 52; Spinoza p. 54 f. Den depressiven Charakter betonen auch Tetens p. 98; Beneke p. 127. Hume spricht in seiner Definition von misery usw.; von den neueren definiert Kreibig (Werttheorie p. 109) das Mitleid als eigne Unlust aus fremder Unlust. [Diese Definition ist offenbar zu weit, was jedoch für unsern Zusammenhang nicht stört.]

3) Schon Platon sieht in den Tränen das Zeichen trauriger, sympathetischer Gefühle; Augustin „vergiesst Tränen" über den Tod der Dido und die Helden der Tragödie; eine physikalische Erklärung für die Entstehung der Tränen dank dem Mischungscharakter des Mitleids hat Descartes versucht: p. 52 f.; auch für Mendelssohn entsteht das Weinen durch die Kontrastwirkung, hervorgerufen aus dem Zusammenwirken der Liebe zu dem Leidenden und der Unlust über sein Leiden, p. 83; Schopenhauer bringt das Weinen im Mitleid in Zusammenhang mit der starken Ich-beziehung dieses Affekts p. 144. Ein Beispiel für Entstehung des Weinens aus Autosympathie gibt Groothuysen a. a. O. p. 7.

Die Erklärung[1]) dafür, dass fremdes Leid eignes Leid wird, kann ganz verschieden lauten; die Voraussetzung aber, dass das primäre Grundelement des Mitleids einen Unlustcharakter habe, liegt allen eingehenderen Beschreibungen zu Grunde[2]).

Neben diesem depressiven Grundzug macht sich jedoch im Mitleid ein Lustmoment geltend; eine Erhöhung des Selbstgefühls, die zum Erlebnis des Mitleids reizt, wird von aufmerksamen Beobachtern als für dieses Mitgefühl charakteristisch bezeichnet[3]).

Erklärt wird diese Lust auf verschiedene Weise:

1. Das Mitleid soll Lust bringen als Affekt, als lebhaftes Gefühl überhaupt, da jeder Affekt eine Erhöhung des Selbstgefühls und damit die Erregung von Lust im Gefolge habe[4]).

2. Eher lässt sich diese Erklärung hören, wenn man

---

1) Man kann das Mitleid erklären aus einer Art Ansteckung, als Sympathie des Individuums mit der Gesamtheit aller Organismen, als Vorausnahme künftiger, eigner Leiden usw. (vgl. p. 113; 60; 58), so bleibt doch stets Leid der Grundzug in diesem Gefühl; nur daraus erklärt sich auch, dass die Lust im Mitleid ein so vielerörtertes psychologisches Problem ist.

2) Man braucht nur die Definitionen der verschiedensten Autoren zu durchgehen, um diese Tatsache bestätigt zu finden. Wenn demgegenüber in ganz vereinzelten Fällen das Mitleid zusammen mit andern Mitgefühlen summarisch ohne weiteres als freudiger Affekt aufgezählt wird, so hat dies seinen Grund in der subjektiven Stellung des Autors; vgl. p. 65 Shaftesbury.

3) Augustin wundert sich über die „Süssigkeit" der Mitleidstränen (p. 35); Rousseau spricht nie anders als vom süssen Mitleid („doux"); z. B. p. 86 u. a. O. Mendelssohn ruft aus: „Welche Wollust muss sich aus der Quelle des Mitleids ergiessen", und bedauert die nicht mitleidigen, dass sie diesen Genuss entbehren! p. 100; vgl. Platner p. 105 ff. Wie Mendelssohn sieht auch Spencer (p. 135 ff.) im Lustgefühl des Mitleids sein Charakteristikum; die Sehnsucht nach der Tragödie soll durch Begier nach dieser Lust mit bestimmt sein, so Mendelssohn p. 101 f.; ähnlich Home p. 77; Spencer a. a. O.; Baader p. 121.

4) Dubos scheint diese Lösung zu vertreten; vgl. besonders p. 101; 77 f.; 87. Home und Mendelssohn weisen sie zurück als ungenügend.

hinzufügt, dass der vom Mitleid erregte Affekt als solcher etwas Schmelzendes, Lösendes mit sich bringt, dass ein Moment der Rührung in ihm enthalten sei; daraus kann das Hedonische verständlich gemacht werden[1]).

3. Manche führen die Lust zurück auf das Bewusstsein der eignen Macht[2]) und des eigen Wohlgefühls, das in Kontrast trete zu der Hilflosigkeit und dem Elend des Leidenden.

a) Der Gedanke an die eigne Macht soll befriedigend sein, besonders wenn ich mir bewusst bin, dass ich dem Hilflosen durch meine Tat helfen kann[3]).

Allein diese Betonung des aktiven Moments zur Erklärung der Lust ist nicht ausreichend; das Lustmoment kann gerade im ästhetischen Mitleid stark hervortreten, und doch muss im ästhetischen Mitleid das erhebende Gefühl, helfen zu können, aus naheliegenden Gründen wegfallen[4]).

b) Nach andern soll der Kontrast zwischen eignem Wohlbefinden und fremdem Elend die egoistische Freude am

---

1) Kant z. B. hat auf das Schmelzende, die Spannung in einem Tränenstrom Lösende des Mitleids hingewiesen; Rousseau und Mendelssohn beschreiben es als süss (siehe oben). Während das Schmelzende dem Mitleid eigen ist, würde die Erklärung Dubos eigentlich für alle Affekte gelten, und unverständlich bleiben, wieso Mendelssohn nicht mit Unrecht behauptet, Mitleid sei das einzige Unlustgefühl, das uns reizt.

2) Vgl. z. B. Horwicz a. a. O. p. 130 f.

3) Besonders von Platner betont, der das Mitleid überhaupt definiert als „tätige Teilnahme". Die Lust im Mitleid soll überwiegen, wenn tätige Hilfe möglich ist (vgl oben p. 105). Auch nach Ziegler (a. a. O. p. 139) soll die Lust aus dem aktiven Moment stammen.

4) Die Lust im ästhetischen Mitleid macht sich vielleicht oft darum so stark geltend, weil sie nie gestört wird durch das lähmende Bewusstsein, nicht helfen zu können; begünstigt wird sie wohl auch durch das dunkle Bewusstsein des Zuschauers von der Illusion der vorgeführten Handlung; dass diese Erklärung, wie sie Mendelssohn für das ästhetische Mitleid versucht hat, auch nur für dieses gelten kann, versteht sich von selbst (vgl. p. 200).

eignen Glück steigern und so den Selbstgenuss erhöhen; Selbstliebe[1]) wäre dann der Erzeuger des Lustgefühls. Je mehr Eigenliebe im Spiele sei, desto hedonischer sei der Charakter des Mitleids, je mehr unselbstisches Mitgefühl, desto schmerzlicher; vgl. p. 181 ff.

Diese Freude an dem eignen Wohlbefinden auf dem dunkeln Hintergrund fremden Elends soll verwandt oder gar identisch sein mit jenen Regungen, die als Grausamkeitswollust[2]) bezeichnet werden. Wenn auch derartige Ableitungen auf den ersten Blick etwas Einleuchtendes haben, so erweist sich doch ihre Begründung in dieser Allgemeinheit nicht als stichhaltig. Veranlassung und Gegenstand der Gefühlserregung sind bei Mitleid und Grausamkeit äusserlich dieselben. Im Mitleid aber ist der Grundzug Leid, nicht Lust, anders bei der Grausamkeitswollust. Wenn ferner im Bewusstsein des Subjekts Mitleid und Grausamkeitsgefühle gleichzeitig vorhanden sind, so folgt daraus noch lange nicht, dass letztere ein Bestandteil, geschweige denn, dass sie ein unentbehrliches Element im Mitleid sind. In den meisten Fällen, wo Mitleid uns bewegt, dürfte es schwer fallen, wirkliche grausame Gelüste aufzuzeigen[3]); aber selbst in den Fällen, wo das Bewusstsein der eignen Macht und des eignen Glücks begleitet sein

---

1) Die Lust wird von allen „Egoisten" gerne benützt, um ihre These zu stützen, dass alle menschlichen Regungen, auch die sogenannten selbstlosen Neigungen auf Selbstliebe zurückgehen.

2) Andeutungen dieser Art finden sich bei Montaigne, Charron, Larochefoucauld u. a.; eingehend haben Hartmann (p. 153) und Nietzsche (p. 161) die Identität des Mitleids mit solchen Regungen darzutun versucht.

3) Mit Recht fragt z. B. Groothuysen, wo bleibt die „Grausamkeitswollust" bei einer Mutter, die ihr Kind bemitleidet, weil es sich bei einem Fall eine Verletzung zugezogen hat? — Dass das Mitleid in solchen Fällen überhaupt kein hedonisches Moment enthielte, dem widerspricht die Erfahrung; solche Fälle — und es sind vielleicht in der Wirklichkeit die häufigsten — zeigen, wie ungenügend derartige Erklärungsversuche sind; zutreffender dürfte die Lösung sein, die wir nunmehr behandeln wollen, vgl. p. 180, 4).

sollte von einer gewissen Genugtuung über den Schwächezustand des andern, bleibt es tendenziös, solche Regungen geradezu als „Grausamkeitswollust“ zu bezeichnen; dieselbe zeitigt ganz andre Phänomene, die jedoch dem Gebiet der Psychopathologie angehören (vgl. z. B. Jodl, Psychol. XI § 71; Stuttg. 1896).

4) Eine weitere Gruppe von Erklärungen sieht in der Lust das Resultat einer altruistischen Neigung[1]), die der Liebe verwandt oder mit ihr identisch sein soll[2]). Diese Liebe (entstanden nach Mendelssohn aus der Freude an der Vollkommenheit des andern, nach andern aus den Familiengefühlen verwandten primären Instinkten [Spencer], oder aus dem allgemeinen Solidaritätsgefühl aller Menschen usw.) bringt Lust, und findet sich im Mitleid verbunden mit der Unlust über das Übel des andern.

Beide zusammen bilden den Lust-Unlustcharakter, den Mischungscharakter[3]) (Mendelssohn) des Mitleids.

Dabei besteht ein Kontrast zwischen der (auch gegen den Verbrecher noch vorhandenen) Liebe und dem Elend des geliebten Gegenstandes; er vergrössert die Lust und den Schmerz, soll aber nach Mendelssohn die Süssigkeit des Mitleids noch steigern, solange der Gegensatz beider nicht zu schroff ist, vgl. p. 98 f.

---

1) Einen Übergang von der Erklärung der Lust aus egoistischen zu der aus altruistischen Tendenzen bilden die Darstellungen Feuerbachs und Volkmanns; die Lust soll auf einer Art Erweiterung des „Ich“ beruhen, die das „Du“ in das Ich einbezieht, dabei zugleich auch einer Erhöhung des Selbstgefühls ruft, p. 130 Anm. 2, p. 150 f.

2) Als Liebe fasst das Mitleid z. B. Baader, vgl. p. 100; am stärksten Schopenhauer, p. 119 f.; demgegenüber hat Hartmann auf den Unterschied zwischen beiden hingewiesen, vgl. p. 156. Spencer sucht das Mitleid in Zusammenhang zu bringen mit der Liebe zwischen Eltern und Kindern, Mann und Weib, wie sie auf der primitiven Stufe der Menschheit geherrscht hätten. — Auch Groothuysen setzt das Mitleid in Beziehung zur Nächstenliebe, vgl. a. a. O. p. 223; 228 u. a. O.

3) Bei Descartes diente der „Mischungscharakter“ zur Erklärung der Tränen im Mitleid; vgl. p. 53.

Der Accent muss bei der vorliegenden Erklärung offenbar auf die Tatsache gelegt werden, dass die (an sich vorhandene) „Liebe" durch den Kontrast des Elends des geliebten Gegenstands so sehr gesteigert wird, dass sich neben dem Unlustmoment dauernd ein hedonisches behaupten kann; sonst ist nicht einzusehen, warum nicht die Liebe allein die Unlust steigern müsste, so dass die Wirkung des „Mitleids" bald die des Schreckens oder Schauders würde; vgl. das *δεινόν* des Aristoteles p. 14; p. 18.

5. Kant leitet gelegentlich (vgl. p. 113 f.) die Lust im Mitleid aus der eigenartigen Tätigkeit der Phantasie ab; verwandt ist Mendelssohns Annahme (vgl. p. 101 Anm. 1), dass durch das (mehr oder weniger klare) Bewusstsein der Illusion im Zuschauer hedonische Gefühle begünstigt werden; dass solche Faktoren mitwirken, ist zuzugeben, wenn sie auch nicht die alleinige Ursache sind für die lustvolle Wirkung der Tragödie[1]).

Das Mitleid ist demnach als ein Unlustgefühl zu bezeichnen, das zugleich ein Lustgefühl in sich birgt.

3. Das Mitleid als Mitgefühl [und Selbstgefühl].

Der Terminus Mitleid weist darauf hin, dass es sich um ein Mitgefühl handelt[2]).

---

1) Verfehlt scheint mir allerdings, wenn man diese moderne Erklärungsweise dem Aristoteles unterschieben will; doch können wir uns mit dieser Kontroverse hier nicht näher befassen.

2) Das Verhältnis des Mitleids zu andern — allgemein verbreiteten altruistischen Affekten wurde im historischen Teil öfters besprochen; Wolff, Mendelssohn und andre bringen es mit der Liebe in Zusammenhang, vgl. p. 94; 98 f.; vgl. auch Rothe a. a. O. § 645; Wagner und Tolstoi, Giessler a. a. O. p. 91; 109. Auch Groothuysen dient der Begriff der Nächstenliebe zur Erklärung des Mitleids, a. a. O. p. 249. — Verschieden ist das Mitleid von der eigentlichen Liebe dadurch, dass es jedem beliebigen zu Teil werden kann; ferner dadurch, dass es Leiden voraussetzt. Neben seiner depressiven Eigenart (vgl. oben p. 176) unterscheidet es sich von andern Arten der Sympathie einerseits durch die eigentümliche Lust-Unlust-Mischung;

Ähnlich das lateinische commiseratio, das häufig synonym mit misericordia auftritt. Auch Spinoza braucht

---

anderseits durch seinen partikulären Charakter; vgl. z. B. p. 110 f.; ferner das Folgende. — Das Naturgefühl z. B. ist dem Mitleid verwandt (vgl. bei Augustin p. 36; Voltaire p. 82 Anm. 1 und 2; ähnliche Züge bei Rousseau und Schopenhauer [Neigung zum Vegetarianismus, zur Schonung des Jagdwilds usw.]). Jedenfalls ist nicht zufällig, dass Geulinx, der das Mitleid schroff ablehnt, für Naturgefühl kein Verständnis hat, p. 54). Aber der Gegenstand des Naturgefühls kann wag und weit sein nach Zeit und Raum, nicht so der des Mitleids; der Gegenstand des Mitleids ist beschränkt; während Sympathie, Naturgefühl usw. umfassender sein können, hat das Mitleid einen „partikulären" Charakter, enthält einen individualistischen Zug, der es auf ethischem Gebiet leicht in Konflikt bringt mit den berechtigten Interessen der Allgemeinheit; vgl. z. B. oben p. 109, 110, 113 f.; seine Entstehung ist an die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung oder deren Reproduktion gebunden, vgl. z. B. über die „Intensitätszone" bei Hume p. 74 (Kant spricht dem Mitleid wegen dieser Partikularität die Würde der Tugend ab, p. 109 Anm. 2); vgl. Schopenhauer p. 140 usw.; Beneke p. 128; Hartmann p. 152 f.; 156; Horwicz a. a. O. p. 132, Groothuysen a. a. O. p. 249; ferner oben p. 3 Anm. 2; p. 146 Anm. 3; 188. Wir können es hier nicht unterlassen, noch kurz auf das Verhältnis des Mitleids zu einer besondern Art der Sympathie hinzuweisen, da beide oft miteinander verglichen worden sind; es ist das Gegenstück zum Mit-Leid, die „Mit-Freude". Das Gefühl des Mitleids hat im ganzen grössere Intensität als die Mit-Freude und findet sich häufiger als diese: Butler (p. 70 Anm. 2) sieht schon in dem Worte Mitfreude eine bloss künstliche Analogiebildung; vgl. das Beispiel von Smith p. 76, wonach erst die tragische Liebe Sympathie erweckt. Inferiorität der Mitfreude findet auch Rousseau p. 88; die grössere Intensität des Mitleids versucht z. B. Fries zu erklären p. 125. Von den Neueren führen Paulsen a. a. O. p. 133 und Ziegler a. a. O. p. 139, ähnlich Nietzsche p. 164 Anm. 3 die grössere Häufigkeit und höhere Intensität des Mitleids darauf zurück, dass es egoistischer sei als die Mitfreude. Dass das Mit-Leid häufiger auftritt, hängt wohl damit zusammen, dass der Schmerz überhaupt (und damit auch fremder Schmerz) stärker auf uns wirkt als Freude und Wohlbehagen; bei der Mitfreude fehlt ferner das aktive Moment, das zur affektiven wie aktiven Beteiligung anregt; richtig sieht Smith den Hauptgrund für die Seltenheit der Mitfreude darin, dass dieselbe häufiger durch konträre egoistische Regungen wie Neid, Eifersucht usw. ge-

beide synonym, bemerkt jedoch, commiseratio bezeichne zuweilen mehr den „singularis affectus", misericordia den „habitus eius" p. 54 Anm. 3.

Wolff setzt commiseratio für den blossen Affekt des Mitleids, misericordia entsteht, wenn „affectus ille cum rationali conspirat" p. 93 f.

Die Stoiker andererseits nennen misericordia das „pathische" Mitleid und bringen das Wort mit miser in Zusammenhang p. 23.

Franzosen und Engländer verwenden das Wort compassion (neben miséricorde, pitié, pity), wobei compassion und pitié (pity) synonym sind; vgl. z. B. Hume p. 72 f.; Smith p. 75.

A. Analyse der wesentlichen Elemente des Mitleids.

Im Unterschied von andern sympathetischen Gefühlen sind für das Mitleid folgende drei Grössen wesentlich:

a) Das „Ich", das „mitleidet".

b) Der „alter" (es kann ein Mensch, ein andres lebendes Wesen, aber auch ein Ding sein; vgl. p. 94 Anm. 2), „mit dem ich leide".

c) Das Leiden[1]), „das ich mitleide".

a) Das mitleidende „Ich".

Die Fähigkeit zum Mitleid wird von den meisten jeder normalen menschlichen Psyche beigelegt[2]).

---

stört wird, während beim Mitleid die entsprechenden Gefühle wie Schadenfreude usw. seltener sind.

1) „Sympathie" kann ebenso gut „Mit-Freude" wie Mit-Leid umfassen; häufig hat das Wort allerdings nur die depressive Sympathie zu bezeichnen, ähnlich wie compassion. Das Mitleid unterscheidet sich von andern sympathetischen Affekten dadurch, dass es fremdes Leid zum Gegenstand hat; vgl. darüber p. 181 Anm. 2; p. 176 f.

2) Besonders hervorgehoben wird diese allgemeine Anlage z. B. von Joh. Chrysostomus (p. 34); Laktanz (p. 31 f.). Locke betont die Ursprünglichkeit des Mitleids und schliesst daraus auf seine hohe Bedeutung im Naturzustand (p. 61 f.); ähnlich fast alle englischen Emotionalisten. Auch Voltaire sieht im Mitleid

Die generelle Anlage zum Mitleid wird aus der Einheit des Menschengeschlechts abzuleiten versucht[1]; am tiefsten vielleicht bei Herder, der die ganze Welt organisierend zu einer Einheit gestaltet, andererseits bei Schopenhauer, für den die Individuen nur die Erscheinungen des einen Grundwillens in der Sinnenwelt bedeuten.

Innerhalb des Menschengeschlechts wird ganz allgemein dem weiblichen Geschlecht eine besondere Empfänglichkeit für das Mitleid zugesprochen[2]. Diese eigenartige Anlage ist kaum die Spezialität unbedeutender (wie Hartmann meint (p. 155), oder kleinstädtischer Frauen (wie Hegel behauptet, vgl. p. 119); sie hat vielmehr ihren Grund in allgemeinen Charakterzügen des weiblichen Geschlechts. 1. Nicht zu übersehen ist die ausgesprochene

---

einen fundamentalen Zug der menschlichen Gemütsanlage (vgl. p. 81); Labruyère meint, dass auch die grössten Geister dem Mitleid unterworfen seien; Kant redet von der sympathia als Fähigkeit zu Mitleid und Mitfreude im Naturzustand (neben der Grausamkeit) p. 108 f. In Spencers Entwicklungsgeschichte der Menschheit bildet das Mitleid für gewisse Perioden einen der wichtigsten Faktoren: p. 134; 136; Stern kommt dieser phylogenetischen Ableitung am nächsten, vgl. p. 135 Anm. 1; Feuerbach findet wie Spencer eine Verwandtschaft des Mitleids mit primären Familiengefühlen p. 151, und vor allen sieht Schopenhauer in der allgemeinen Verbreitung des Mitleids ein Kriterium für seinen ethischen Wert p. 138 ff. u. a. O.

1) Auch Spencer vergleicht etwa die Gesamtheit aller Lebewesen mit einem Organismus, dessen Glieder miteinander sympathisieren; das Bild ist natürlich viel älter, am frühsten wohl in der griechischen Philosophie nachzuweisen; in unserer Abhandlung haben wir es bei Joh. Chrysostomus (p. 34 f.) zuerst getroffen.

2) Diese Ansicht vertritt schon die Antike: Platon (p. 11); die Stoa (p. 22 u. a. O.). Spinoza redet von der muliebris misericordia p. 57 Anm. 1; Mandeville p. 67, Hume p. 73 f.; Rousseau p. 90 Anm. 2; auch Herder p. 116 usw. Selbst Schopenhauer muss zugeben, dass die barmherzigen Schwestern die barmherzigen Brüder weit übertreffen, vgl. p. 117 Anm. 2; das Gegenstück dazu bildet Nietzsches Protest (p. 134 Anm. 2) gegen das „weibliche Mitleid". Vgl. auch G. E. Schulze, Psychische Anthropologie § 156 III. Aufl. Göttingen 1826.

Gefühlsanlage der meisten Frauen; vgl. dazu oben II A 1, p. 172. [Dabei spielt der äussere Umstand mit, dass die Frau manchen Gefühlen leichter und lieber Ausdruck verleiht als der Mann, so dass bei ihr diese Gefühle selbst der Beobachtung häufiger und besser zugänglich sind.]

2. Günstig wirkt auch die besondere Fähigkeit der Frau, das Einzelne, Konkrete ins Auge zu fassen [1]), vgl. dazu p. 174; 188.

3. Endlich hat schon Aristoteles darauf hingewiesen, dass die Schwachen leicht zum Mitleid neigen (p. 15); dem Manne kann ein gewisses Kraft- und Machtbewusstsein im Wege stehen, das echter Weiblichkeit fehlt, so dass sie leichter zum Mitleid neigt, vgl. Mandeville p. 67 [2]).

In noch höherem Mass als bei den Frauen dürfte diese Bedingung bei den Kindern vorhanden sein. In der Tat gelten sie bei vielen als mitleidig [3]); andere Philosophen freilich behaupten das Gegenteil: Grausamkeit sei ein Grundzug der kindlichen Natur und der (auf der Kindheitsstufe der Menschheit stehenden) Wilden [4]).

Zu der ersten Auffassung stimmt die spontane Lebhaftigkeit des Gefühlslebens beim Kinde; sein Mitgefühl ist nicht abgestumpft, wie dies bei Erwachsenen häufig vor-

---

1) Vgl. p. 127 f. die Erklärung dieser Anlage aus grösserer Reizempfindlichkeit nach Beneke.

2) Der Einzige, der behauptet, dass die Frauen als solche gegen die Gefahr des Mitleids eher gefeit seien als die Männer, ist Paulsen, p. 168 Anm. 1 (Ende). Ihre Fähigkeit, eigne Leiden mit Geduld zu ertragen, soll ihren Gleichmut angesichts fremden Leidens erhöhen.

3) Vgl. dazu die Materialsammlung bei W. Boeck, Das Mitleid bei Kindern (Ergebnisse einer Umfrage); Diss. Giessen 1909. Locke widerlegt durch den Hinweis auf das Mitleid der Kinder die „egoistische“ Erklärung dieses Affekts, da bei den Kleinen jede Berechnung ausgeschlossen sei p. 61 f.; ähnlich Mandeville p. 67; Voltaire p. 81; Tolstoi (Giessler a. a. O. p. 110) und andre.

4) Grausam und hartherzig sind die Kinder nach Helvetius (p. 83 Anm. 1); Kant (p. 113 Anm. 2); Beneke (p. 129 Anm. 1); vgl. auch Horwicz a. a. O. p. 131. Die Grausamkeit der Wilden hat Nietzsche häufig betont.

kommt, vgl. p. 137. Das Kind besitzt eine lebhafte Phantasie, mit der es fortwährend personifiziert[1]).

Andererseits fehlt dem Kind oft klare Einsicht in den Zusammenhang fremden Leidens; seine „Grausamkeit" beruht in vielen Fällen auf Mangel an Einsicht; der Analogieschluss aus eignem Schmerz auf fremden Schmerz ist ihm nicht möglich; oft fehlt auch in dieser Hinsicht die eigne Erfahrung des Leidens. Kleine Tiere z. B. sind ihm bewegliches Spielzeug, dessen Bewegungen bei schmerzhaftem Eingriff lebhafter und mannigfaltiger, daher interessanter werden[2]). Wird dem Kinde der Zusammenhang klar, so kann es plötzlich in bittre Tränen des Mitleids und der Reue ausbrechen, ein Beweis dafür, dass seine sogenannte Grausamkeit nicht Bosheit zu sein braucht[3]) und das Mitleid keineswegs ausschliesst.

Die individuelle Neigung und Fähigkeit zum Mitleid hängt zusammen:

1. Mit der persönlichen Eigenart nach Temperament und Charakter. Am ausführlichsten hat sich wohl Beneke über die Verschiedenheit dieser individuellen Anlage geäussert, vgl. p. 127.

2. Mit der eignen Lage und den persönlichen Lebensbedingungen: Wie oben erwähnt, fordert Aristoteles für die Entstehung des Mitleids die Möglichkeit, dass ich selbst einmal in diese Lage kommen kann; meine eigne Schwäche

---

1) Es bemitleidet nicht nur die (doch immerhin ein lebendes Wesen darstellende) zerbrochene Puppe; es kann in Tränen ausbrechen über das arme Handtuch, an dem es zufällig ein Loch entdeckt hat usw.

2) Veranlassung kann auch das Beispiel Erwachsener sein, die in Gegenwart des Kindes schädliche Tiere vernichten, andererseits ihrem Abscheu vor gänzlich harmlosen (Fröschen, Fledermäusen usw.) erregten Ausdruck verleihen. Mit dieser Auffassung stimmt Boecks Ansicht überein; man vergleiche seine Angaben in dem ausführlichen Abschnitt über das „Mitleid mit realen Tieren", a. a. O. p. 62 ff.

3) Nicht mit Unrecht hat daher Kant der „naiven Grausamkeit" des Kindes eine moralische Verwerflichkeit abgesprochen, l. c.; ähnlich Beneke l. c.

erleichtert mein Verständnis für den anderen usw. (vgl. überhaupt p. 14 ff.). Gänzliche Verschiedenheit der Vorstellungswelt und der Lebensbedingungen macht das Mitleid unmöglich (vgl. Rousseau p. 87; Nietzsche p. 158 Anm. 1).

Darüber, ob häufiger Anblick fremden Leidens mitleidig mache oder nicht, gehen die Ansichten auseinander[1]); in dieser allgemeinen Form lässt sich die Frage schwerlich beantworten.

Über den Einfluss selbsterlebten Leidens auf das Mitleid vgl. p. 190 nebst Anm. 3.

3. Für die Entstehung des Mitleids ist von Einfluss die momentane Disposition dessen, der bemitleiden soll[2]).

Wichtig ist, dass kein anderer, das Mitleid störender Affekt im Bewusstsein dominiere[3]).

b) Der Gegenstand des Mitleids.

Die Entstehung des Mitleids ist nicht an die Bekanntschaft mit der Person des Leidenden geknüpft, jeder beliebige kann uns Mitleid einflössen[4]). Objekt des Mitleids können nicht nur Menschen oder andre Lebewesen

---

1) Die stereotypen Beispiele der (vom Geschworenengericht ausgeschlossenen) Metzger, der Ärzte und Geistlichen sollen beweisen, dass der häufige Anblick fremden Elends abstumpfe; vgl. dazu Spencer p. 137; nach andern soll die Gewohnheit zu Zeiten auch fördernd auf die Entstehung des Mitleids wirken; vgl. z. B. Bösch a. a. O. p. 242; Beneke p. 129[3].

2) Ob Nietzsche recht hat mit der Behauptung, einer sei am ehesten zum Mitleid aufgelegt, „wenn er soeben recht geehrt worden ist und ein wenig gegessen hat", scheint fraglich; die Unlust, „gestört zu werden" und ähnliche Regungen können in dieser Gemütsverfassung ebenso gut das keimende Mitleid ersticken.

3) Schopenhauers Beispiel von dem verliebten Jüngling (p. 142 Anm. 1), der dank einer plötzlichen Anwandlung des Mitleids seinen Nebenbuhler verschont, ist zu sehr ad hoc konstruiert. Es bleibt doch zweifelhaft, ob ein so starker Affekt nicht die Regung des Mitleids überwinden würde, wenn nicht Überlegungen moralischer oder utilistischer Art hemmend eintreten würden.

4) Besonders hervorgehoben wurde diese Tatsache von Hume, vgl. p. 73 f.

(Tiere)[1]), sondern auch Dinge[2]) sein, die aus irgendeinem Grunde Affektionswert für uns haben und daher leicht personifiziert werden.

Andererseits ist im Unterschied von andern sympathetischen Affekten dieser Gegenstand ein beschränkter, konkreter (vgl. über den partikulären Charakter des Mitleids p. 182; p. 191).

Daher kann die Intensität des Mitleids einen höhern Grad erreichen bei solchen, die uns nahestehen. Eine Theorie zur Erklärung dieser Tatsache hat Beneke gegeben[3]).

Andererseits wirkt das Übel der Allernächsten für uns entgegengesetzt; wir geraten in starres Entsetzen[4]), das (im Gegensatz zum Mitleid) tränenlos ist.

Hilflosigkeit und Schwäche des Opfers sind dem Mitleid günstig, da sie das Übel um so bedrohlicher, die Person um so bemitleidenswerter erscheinen lassen[5]).

Eigentümlich wirkt der Einfluss unserer Vorstellung von dem Bewusstsein, das der „Leidende" von seinem Übel hat. Der Gedanke, dass er ahnungslos seinem Verderben entgegengeht, steigert unser Mitleid. Hume sagt ungefähr: Die Stärke unseres Mitleids ist indirekt

---

1) Das „Mitleid mit Tieren" preist Schopenhauer als besonderen Vorzug seiner Moral; vgl. p. 145.

2) Mitleid mit der zerbrochenen Vase ist ein beliebtes Exempel der Stoa; über Mitleid mit Sachen vgl. besonders Wolff p. 94 Anm. 2; über Mitleid mit leblosen Gegenständen vgl. auch James Beatties, Grundlinien der Psychologie § 217 (Berlin 1790).

3) Vgl. p. 127 das Beispiel von der wachsenden Sympathie des Lesers mit dem Schiffbrüchigen.

4) Aristoteles hat auf diese Tatsache aufmerksam gemacht; das Leiden der allernächsten ist nicht *ἐλεεινόν*, sondern *δεινόν*, vgl. p. 14 ad 2.

5) Wie schon erwähnt, hat Aristoteles diesen Punkt ausdrücklich hervorgehoben, vgl. p. 185, 3. Nach Rousseau führt die Hilflosigkeit und Schwäche der Kinder leicht zum Mitleid mit ihnen, p. 90; ebenso nach Schopenhauer, der die Tiere hinzufügt, p. 145 u. a. O.

proportional dem Bewusstsein des Opfers von seinem Übel, vgl. p. 74 f.[1]).

Andererseits schadet dem Mitleid das Fehlen jeder Möglichkeit für das Opfer, das Übel vorauszusehen[2]).

c) Das Leiden des Bemitleideten.

Das Leiden des Leidenden muss anschaulich sein, die Intensität des Mitleids nimmt im ganzen zu mit der Anschaulichkeit des Leidenden, (vgl. dazu Aristoteles p. 14, ad. 1; ferner oben p. 174).

Damit hängt zusammen die Bedeutung der Ausdrucksbewegungen[3]) des Opfers, die seinen Schmerz verraten, die Wirkung seines Wimmerns usw.

Begünstigt wird das Mitleid, wenn das Leiden unverdient, das „Opfer" unschuldig ist[4]).

Andererseits liegt es im Wesen des Mitleids, dass es

---

1) Bei der Ahnungslosigkeit des Schlafenden z. B. handelt es sich offenbar um eine Steigerung der (dem Opfer zugeschriebenen) Hilflosigkeit.

2) Fehlt die Möglichkeit für das Opfer, das Übel vorauszusehen, so ist unsre Sympathie erschwert: Rousseau erklärt die mangelhafte Sympathie mit Tieren daraus, dass wir diesen keine Erinnerung an vergangenes Leiden und keine Furcht vor zukünftigem zuschreiben vgl. p. 87 f. das Beispiel vom Pferd; ebenso Platner (mit Berufung auf Rousseau) p. 105. Fechner (p. 124 Anm. 4) widerlegt eine melancholische Sympathie mit den unter der Sense sterbenden Pflanzen durch die Bemerkung: dass diese (nach ihm) wohl eine Seele, aber deshalb doch kein Bewusstsein von dem drohenden Übel haben.

3) Zur Bedeutung der Ausdrucksbewegungen vgl. Spencer p. 134 f.

4) Schon Aristoteles hat darauf aufmerksam gemacht [die Erklärung dafür sieht er in der „Ich-beziehung" des Mitleids; vgl. p. 15 B f.]. Auch in den Definitionen der Stoa wird betont, dass der Leidende iniuria, *ἀναξίως* leiden muss, um Mitleid zu erwecken, p. 21 f.; ähnlich Descartes (indigne) p. 52; Wolff p. 95 Anm. 1; auch Mandeville p. 68 f. Die Erklärung des Aristoteles l. c. betont ein Moment, das oft in Betracht kommen mag; vor allem aber macht selbstverschuldetes Übel den Eindruck gerechter Vergeltung, und so wird durch Erwägungen moralischer Art das Mitleid unmöglich gemacht.

den Leidenden leicht idealisiert, daher im Anblick der Gefahr auch den Verbrecher als unschuldig, oder doch die Strafe als zu hoch erscheinen lässt; [subjektiv ist also auch hier eine Art „Unschuld", vgl. z. B. Feder p. 96[1]), die allerdings unter Umständen erst durch die Sympathie des Mitleidigen zurecht gemacht worden ist, die Voraussetzung zu diesem Gefühl[2])].

Die Erklärung des Aristoteles, dass künftig zu erwartendes eigenes Leiden die Entstehung des Mitleids begünstige, ist meines Wissens allgemein anerkannt.

Die Ansichten gehen jedoch auseinander in der Frage, ob ich beim Anblick von Leiden, die ich selbst schon erlitten habe, leichter zum Mitleid neige oder nicht[3]).

Rein psychologisch betrachtet, enthält jede der beiden Behauptungen etwas Richtiges: „Wer weiss, wie's tut", der kann mitleidig sein; „wer weiss, wie's tut" kann aber auch leicht hinterher die Schmerzensäusserungen des andern übertrieben finden. Man kann vielleicht sagen, dass eigne Erfahrung desselben Übels es mir erleichtert, mir eine Vorstellung zu machen von dem fremden Schmerz; zugleich kann aber dieselbe Erfahrung damit der Tätigkeit der

1) Manche moderne Deterministen suchen unter Hinweis auf erbliche Belastung und Milieu den Verbrecher als das unschuldige Opfer der Verhältnisse darzustellen, so dass er in erster Linie die mitleidige Sympathie der Gesamtheit verdient. [Solche Gesichtspunkte schliessen natürlich die zur Sicherstellung der Gesellschaft notwendigen Zwangsmassregeln nicht aus.] Vgl. p. 100 f.

2) Diese Beobachtung wird von vielen angestellt; vgl. z. B. Wolff p. 94 Anm. 2, besonders jedoch das Beispiel bei Mendelssohn p. 100 Anm. 1, das absichtlich so ausführlich wiedergegeben ist, um die Feinheit der Beobachtung hervortreten zu lassen.

3) Nach Hobbes soll die frühere eigne Erfahrung desselben Leidens dem Mitleid günstig sein, vgl. p. 59 (da wir bei diesem Anlass selbsterlebtes Unglück für uns in der Zukunft von neuem fürchten). Augustin wird überwältigt von der Tragödie, die seine eignen Leiden widerspiegelt (p. 35), ebenso Helvetius p. 82 f. (es sind die eignen Schmerzen, die wieder auftauchen). Allen „Egoisten" liegt natürlich diese Interpretation nahe. Das Gegenteil versichert Platner (p. 105 f.); das Mitleid sei geringer, wenn wir selbst das Leiden schon erlitten haben.

Phantasie Eintrag tun, die leicht bei unbekannten Übeln den Schmerz des andern ins Unendliche steigert[1]).

Der „andere in seinem Leiden" als Gegenstand des Mitleids kann auf mannigfaltige Weise die Qualität dieses Gefühls modifizieren. — Eine besondere Berücksichtigung muss dieser Zusammenhang in der Ästhetik finden, wo z. B. in der Tragödie eine ganz bestimmte Wirkung erzielt werden soll, vgl. p. 212 f.[2]).

Wenn wir unsere Erörterung über die drei wichtigsten Elemente im Mitleid, das mitleidende „Ich", das „Du" und dessen Leiden zusammenfassen, so ergibt sich, dass das Mitleid auch in quantitativer Hinsicht einen doppelten Charakter trägt, es ist universal und partikulär zugleich; universal in Beziehung auf das Subjekt: eine allgemeine Anlage macht jeden normalen Menschen für fremdes Leid impressionabel, nach seiten des Objekts: jeder beliebige kann Gegenstand meines Mitleids werden; partikulär in Beziehung auf das Subjekt: die Intensität des Mitleids ist durch Phantasie und andre Gemütsanlagen wesentlich bedingt, nach seiten des Objekts: Nähe und Anschaulichkeit des Gegenstandes sind unerlässliche Voraussetzung usw.

B. Synthesis der wesentlichen Elemente im Mitleid.

Aus methodischen Gründen haben wir bisher den beiden Grössen im Mitleid, dem „Ich" und dem „Du in seinem Leiden" jedem für sich, nacheinander unsere Aufmerksamkeit zugewandt; im Erlebnis des Mitleids finden wir sie beide untrennbar verwoben. Mit dieser Tatsache haben wir uns hier näher auseinanderzusetzen, wenn wir die qualitative Eigenart des Mitleids genauer bestimmen

---

1) Vgl. p. 96 Feder.

2) Horwicz weist auf die Verschiedenheit des Gegenstandes, die dem Mitleid eine andre Färbung verleiht a. a. O. p. 130 Anm. 1; nach Volkelt gibt es ein starkes oder schwächliches Mitleid, je nach der Eigenart seines Gegenstandes; nur wahre Grösse des leidenden Helden kann „tragisches Mitleid" erwecken, vgl. p. 213 Anm. 7, dazu Hegel p. 119.

wollen: Im Gefühl des Mitleids verschwindet — jedenfalls zeitweise — das Bewusstsein, dass es ein andrer ist, der leidet; jedenfalls findet eine klar bewusste Unterscheidung zwischen der eignen Person und der fremden, leidenden nicht statt[1]). [Damit steht im Zusammenhang, dass alle Rücksicht auf die eigne Person zurücktreten kann, so dass selbst das eigne Leben als völlig wertlos erscheint gegenüber dem Bedürfnis, Hilfe zu schaffen.]

Beschrieben wird dieses psychische Phänomen als ein „sich hineinversetzen in den Leidenden" (Rousseau, Smith, dazu Stern a. a. O. p. 6), „sich an seine Stelle versetzen" (Mendelssohn, Lessing, dazu Bösch a. a. O. p. 15), sich mit ihm „identifizieren" (besonders bei Rousseau) — alles Metaphern, die nur einer nachträglichen Reflexion über das unmittelbare Gefühlserlebnis entspringen und daher keinen adäquaten Ausdruck dafür bieten. Sie alle aber wollen die Tatsache umschreiben, dass im eigentlichen Affekt des Mitleids das bemitleidende Subjekt und das bemitleidete Objekt für mein Bewusstsein gewissermassen sich decken, dass fremdes Leiden mein Leiden wird[2]).

Alle, die sich mit dem Wesen des Mitleids befassen,

1) Hartmann nennt dieses „sich identifizieren" mit dem Leidenden eine „Täuschung", p. 152. Manche verlangen eine Trennung zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand seines Mitleids: Zuerst tritt diese Forderung auf bei der Stoa. Von den Neueren fordert z. B. Herbart (p. 126–27) und nach ihm Ziller (Allgem. Philos. Ethik p. 183) eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt für das echte Mitleid (vgl. dazu Nietzsche p. 160 f.; Bösch a. a. O. p. 16; Paulsen a. a. O. p. 169). Auch Rothe meint, nur im weichlichen Mitleid dürfte das „Ich" und das „Du" verschwimmen, vgl. p. 123 usw. In jedem unmittelbar gefühlten Mitleid wird aber wenigstens für Augenblicke diese Trennung verschwinden müssen; es ist ein unwillkürliches Uebersprungen des fremden Leidens in die eigne Seele; Kant nennt es gelegentlich eine „Ansteckung" (p. 113); vgl. dazu Humes Bild von den schwingenden Saiten (p. 73, ferner die Darstellung Sulzers p. 96 f.). Vom Mitgähnen und ähnlichen sympathetischen Reflexerscheinungen unterscheidet sich allerdings das Mitleid durch die spezifischen Vorstellungen, welche seinen Inhalt bilden, vgl. p. 172 f.

2) Vgl. Spencer p. 134, Kreibig, Werttheorie p. 9.

suchen diese „Identifikation“ in ihrer Eigenart psychologisch zu erklären: Wenn das Mitleid das mitleidende „Ich“ eng vereint mit dem leidenden „Du“, so finden die einen die Erklärung durch Betonung des „Ich“. Selbstliebe soll das innerste Motiv sein; indem ich mich an Stelle des andern versetze, leide ich unter der (scheinbar an mir zur Wirklichkeit gewordenen) Möglichkeit seines Übels für meine Person[1]).

Die andern sehen in der Beziehung des „Ich“ zu dem einzelnen „Du“ und zur gesamten Menschheit die Lösung des Rätsels[2]).

Übergänge von der egoistischen zur altruistischen Interpretation bilden z. B. gelegentliche Äusserungen Feuerbachs, dem die sympathetischen Affekte ein „Hineinnehmen des andern in das eigene Ich“ bedeuten[3]), vgl. p. 149 f.

Die egoistische Deutung kann zahlreiche Momente zu ihren Gunsten in Anspruch nehmen, die in der starken Ich-Beziehung des Mitleids begründet liegen[4]): Zunächst liegt im Gefühlscharakter des Mitleids, dass es sich um ein unmittelbares, inneres Erlebnis des „Ich“ handelt,

---

1) Am konsequentesten ist hierin Hobbes, dessen Definition des Mitleids lautet: Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another mans calamity, vgl. p. 59 f. Ähnlich die französischen „Egoisten“: Larochefoucauld, Helvetius (p. 82) usw.

2) So z. B. Lactanz p. 31 f.; Joh. Chrysostomus p. 34. Auch Cumberland, Shaftesbury und andre sehen in der Welt ein organisches Ganzes, dessen einzelne Glieder sympathetisch verbunden sein können; am tiefsten hat diesen Gedanken Herder ausgeführt p. 115 f. Schopenhauer sieht die Lösung in der Wesensidentität aller Individuen als Erscheinung des einen Willens, die nun im Mitleid für Augenblicke durchschlägt; wie wenig bei der Behandlung dieses Problems psychologische Beschreibung und metaphysische Deutung getrennt werden können, zeigt sich gerade bei Schopenhauer; vgl. p. 139 Anm. 1; 142, 146.

3) Ähnlich Volkmann, der von Erweiterung des eignen Ich spricht, die eine Erhöhung des Selbstgefühls mit sich bringe; vgl. p. 130 Anm. 2.

4) Vgl. dazu p. 212.

vgl. p. 170 ff. Es kommen ferner alle jene „egozentrischen“ Züge in Betracht, die Aristoteles in seiner Analyse zuerst so musterhaft zusammengestellt hat, p. 14 f.; p. 16[1]).

Auch das Lustmoment im Mitleid wird von vielen egoistisch gedeutet[2]).

Wenn auch alle diese Momente eine sehr starke Ich-Beziehung des Mitleids verraten, so genügen sie doch nicht, um — wie die „Egoisten“ meinen[3]) — darnach den Ursprung des Mitleids aus Selbstsucht abzuleiten.

Manche egozentrischen Elemente des Mitleids erklären sich leicht ohne jede egoistische Deutung: Es mag z. B. richtig sein, dass ich nur Mitleid empfinde für Übel, die mir selbst zustossen können, für Lebewesen, die meiner Art der Organisation nahestehen usw. Nun ist aber wie wir oben sahen (vgl. p. 174 f.; 189 ff.) irgend eine Vorstellung von dem Übel nötig, um ein gleiches oder ähnliches Mitgefühl wie das Opfer zu haben; ich kann daher leichter sympathisieren mit dem Schmetterling, der im Wasser zappelt, als mit dem Fisch, der auf dem Trocknen schnappt; die Not des einen kann ich mir nur an Hand der Analogie des Ertrinkens, die des andern direkt vorstellen. Solche Beziehungen zum „Ich“ können also die unerlässliche Bedingung sein für das Mitleid; aber daraus zu schliessen,

---

1) Deutlich sind diese Züge bei Lessing hervorgehoben; vgl. p. 103 f.; auch in Benekes Theorie wird die starke Ich-beziehung betont, p. 127 f.

2) Vgl. z. B. Geulinx p. 53; unter den Neueren vgl. Horwicz a. a. O. p. 131; Hartmann an verschiedenen Stellen, z. B. p. 152 f.; Groothuysen a. a. O. p. 6 f.

3) Ausser der erwähnten Definition von Hobbes vgl. Larochefoucauld p. 79. Interessant ist das Beispiel des Helvetius vom Gefangenen mit seiner Spinne und der Mutter mit ihrem Kind; er sucht dort zu zeigen, dass lediglich das eigne Behagen das Interesse und den Kummer um das leidende Wesen bestimmt, p. 83. Der einzige, der meines Wissens die Lust des Bemitleideten einer näheren Untersuchung unterzogen hat, ist Nietzsche; sie soll auf der krassesten Selbstsucht beruhen, auf der Genugtuung, trotz eigner Schwäche andern doch noch wehe tun zu können, vgl. p. 160 f.

das Mitleid sei einfach Unbehagen über eignes Unglück, das man anlässlich des fremden in der Zukunft vor sich sieht, beruht auf gewissen Voraussetzungen, die nicht der Psychologie angehören.

Zuzugeben ist ohne weiteres, dass die egoistische Erklärung für die oberflächliche Betrachtung den Vorteil grosser Einfachheit vor allen andern voraus hat; die Darstellungen des historischen Teils dürften jedoch gezeigt haben, dass ein so komplexes Phänomen wie das Mitleid in der Wirklichkeit derartiger Schematisierung spottet.

Um uns mit einigen kurzen Andeutungen hier zu begnügen, sei nur noch folgendes erwähnt: Schwierig sind für die egoistische Interpretation diejenigen Fälle, wo das Mitleid zu Taten der Selbstverleugnung treibt, die das eigne Leben für andre opfern lässt; wenn man dafür das Wort Egoismus beibehalten will[1]), entspricht dies jedenfalls nicht mehr dem normalen Sprachgebrauch.

Ferner zeigt die alltägliche Erfahrung des Mitleids, dass der Mitleidige selbst jedenfalls nicht das geringste Bewusstsein hat von Selbstsucht, sondern das Gegenteil erlebt, indem — unmittelbares, impulsives Mitleid vorausgesetzt — der andre mit seinem Leiden als solcher sein Bewusstsein gänzlich in Anspruch nimmt.

Man kann natürlich — wie es Nietzsche in diesem Zusammenhang tut — von unbewusstem Egoismus sprechen; aber der introspektiven Psychologie ist derselbe jedenfalls nicht zugänglich.

Die altruistische Erklärung kann dagegen dieses Bewusstsein des Mitleidenden und ebenso die Selbstlosigkeit mancher aus Mitleid erfolgten Tat [die sogar die Vernichtung des Ich zur Folge haben kann] zu ihren Gunsten anführen. Einen wirklichen Beweis kann aber auch diese Anschauungsweise nicht geben; die Interpretation der einzelnen Momente kann egoistisch oder im sozialen Sinn ausfallen je nach dem Standpunkt des Autors[2]).

---

1) Z. B. mit Mandeville (p. 68 f.).

2) So haben die „Egoisten“ ein Interesse daran, dass eignes

Diejenigen, die im Mitleid eine selbstlose soziale Neigung sehen, werden die soziale Bedeutung des Mitleids — womöglich schon im Naturzustand — hervorheben[1]; von den „Egoisten" unterscheiden sie sich hauptsächlich in der Voraussetzung, dass es selbstlose, altruistische Neigungen gibt; unter diesen ist das Mitleid ihnen eine willkommene Erscheinung[2]. Die Gedankenrichtung der Altruisten bringt es mit sich, dass für sie unwillkürlich die egozentrischen Momente im Mitleid zurücktreten[3].

Das Mitleid trägt also den Charakter eines Mitgefühls[4]; es ist ein seelisches Erlebnis, das mein „Ich"

Leiden das Mitleid erleichtere, weil dadurch die Ich-beziehung stärker hervortritt: andre behaupten das Gegenteil; empirisch können für beide Thesen Beispiele beigebracht werden, und in der Theorie steht Behauptung gegen Behauptung, vgl. p. 190.

1) Die „Egoisten" suchen das Mitleid als etwas sekundäres, aus der eignen Erfahrung hervorgegangenes darzustellen; nach den Altruisten soll es schon im Urzustand der Menschheit die grösste Bedeutung gehabt haben. Die Behauptung einer ursprünglichen Bedeutung des Mitleids geht bei den einzelnen Autoren mit sozialer Wertung des Affekts meist Hand in Hand. Psychologisch lassen sich natürlich Spencers oder Rousseaus, Voltaires und Kants Gedanken über Mitleid und Grausamkeit im eigentlichen „Naturzustand" nicht kritisieren, da die Erfahrung fehlt.

2) Zunächst sind wohl die Engländer am stärksten mit dieser Behauptung hervorgetreten; die Ursprünglichkeit des Mitleids hat besonders Hutcheson, anderseits Hume, Smith und Home betont (vgl. die Abschnitte p. 71, 72 ff., 77). Unter den Franzosen hat nach Labruyères zaghaften Andeutungen (p. 80) zuerst Vauvenargue den genuinen Ursprung des Mitleids vertreten; später Rousseau, Voltaire usw.

3) Nichtsdestoweniger findet sich auch bei solchen, die den sozialen Wert des Mitleids preisen, die Anerkennung der egozentrischen Momente: Rousseau z. B. leitet (im Anschluss an Vauvenargue) das Mitleid von einer berechtigten Selbstliebe (amour de soi) her, vgl. p. 85 f.; auch Mendelssohn gibt zu, dass ein lebhaftes Selbstgefühl für das Mitleid nötig sei (bei allem Protest gegen Aristoteles, der es aus „Eigensucht" ableiten wolle p. 103 Anm. 1) usw.

4) Über das Verhältnis zu andern sympathetischen Gefühlen vgl. p. 181.

und das „Du“ in meinem Bewusstsein aufs innigste verbindet; dass mein „Ich“ bei diesem psychischen Prozess lebhaft affiziert wird, ist selbstverständlich; andererseits aber treibt die altruistische Richtung dieses Affekts den Mitleidenden über sich selbst hinaus.

Dem unbefangnen Beobachter erweist sich das Mitleid seiner Grundtendenz nach als ein altruistischer Affekt; das Bewusstsein des Subjekts wird durch den Gegenstand und sein Leiden vollständig in Anspruch genommen.

Allerdings hat dieser psychische Vorgang die Möglichkeit einer Vergleichung mit dem eignen „Ich“ zur Voraussetzung; neben der altruistischen Grundrichtung macht sich im Mitleid eine egozentrische Tendenz geltend, das Mitleid ist somit ein Mischgefühl aus altruistischen und egozentrischen Tendenzen mit vorwiegend altruistischem Charakter.

4. Das Mitleid als Motiv und Quietiv.

Ein Unlustgefühl bildet, wie wir p. 176 ff. ausgeführt haben, den Grundzug des Mitleids; das Bedürfnis, die Unlust zu beseitigen ist die Folge.

Die Befriedigung dieses Bedürfnisses geschieht am häufigsten durch die Tat: so wird das Mitleid Motiv zur helfenden Tat[1]).

Ihrem Inhalt nach ist diese durch den konkreten Fall: die Eigenart der leidenden Person und ihres Übels einerseits —, die Eigenart des Bemitleidenden und seiner Machtmittel andererseits bestimmt.

Wo helfendes Eingreifen nicht möglich ist, sucht das Subjekt auf verschiedene Weise die Unlust des Mitleids loszuwerden: Durch äusseres sich entfernen von dem

---

1) Aus diesem Zusammenhang auf reinen Egoismus solcher Taten zu schliessen, scheint mir verfehlt (eine solche Argumentation führt z. B. Helvetius p. 82 f.); dass überhaupt eine so intensive Unlust entsteht, die den Tatendrang bis zur Selbstaufopferung steigern kann, weist viel eher auf genuinen Altruismus, und wird von den „Egoisten“ nicht erklärt.

traurigen Anblick, oder innerlich durch das „sich aus dem Sinne schlagen“ desselben; durch bewusste Reflexion: Gedanken an die Schuld oder Mitschuld des Leidenden, Überlegung, dass das Übel geringer sei, als es den Anschein hat usw.[1]).

Die Beziehung des Mitleids zur helfenden Tat ist so eng, dass z. B. Platner das Mitleid als „tätige Teilnahme“ hat definieren können (Aphorism. II § 889[2]).

Im Gegensatz dazu behaupten andre, das Mitleid führe oft nicht zur Tat, (auch wo äussere Gründe für das Eingreifen sprechen), und suchen daraus Schlüsse zu ziehen über seine moralische Qualifikation[3]).

Die starke Tendenz des normalen Mitleids zum Aktiven sollte jedoch nicht bestritten werden. Das Beispiel von Hobbes (p. 59 f.), worin man vom Ufer aus behaglich dem Ertrinken andrer zusieht, beweist dagegen nichts: wenn wir am Ufer stehen und dem Ertrinkenden zusehen, zurückgehalten von Bedenken für unser eignes Leben, oder gar — wie der konstruierte Fall lautet — voll Freude über eigne Sicherheit, so wird eben unser Mitleid durch andre, gleichzeitige Gefühle oder Reflexionen überwunden; sie

---

1) Nähere Ausführungen darüber z. B. bei Wolff p. 93 ff.

2) Manche stellen es daher mit dem Wohlwollen zusammen; „guten Willen“ gegen andre haben: Descartes (p. 52); Cumberland (p. 60); Fichte p. 118; nach Fichte kann das Mitleid zu keinem andern Zweck in der Welt sein, als damit es zur Tat antreibt. Schopenhauers ganze Ableitung der Ethik aus dem Mitleid zeigt deutlich die Tendenz dieses Gefühls zum Aktiven (p. 140 ff.); siehe ferner Herbart p. 126 (Wohlwollen), Tolstoi, Giessler a. a. O. p. 110 usw. Interessant ist der Schluss Labruyères: die Taten des Mitleids sind so selten, also kann das Mitleid nicht dem (weit verbreiteten) Egoismus entstammen (p. 81).

3) Sie erwähnen nicht nur die Fälle, wo aus äussern Gründen das aktive Moment zurücktritt, sondern sehen in dem egoistischen Glück über die eigne Sicherheit, das dem Hedonischen im Mitleid selbst zu Grunde liege, ein Hindernis für tätige Hilfe: z. B. die Stoa p. 23 Anm. 4; Hobbes p. 59 f.; Hartmann p. 153.

sind mächtiger als dieses, aber keine integrierenden Bestandteile des Mitleids[1]), vgl. p. 179 f.

Dass das Mitleid zur Tat drängt, zeigt das Beispiel Mandevilles von dem Gefangenen, der zusieht wie das Schwein ein unschuldiges Kind frisst (p. 67). Mandeville muss den Menschen einsperren, da sonst das Mitleid diesen zu Hilfe eilen liesse. Auch bei Nietzsche ist oft von dem Drang des Mitleidigen nach Abhilfe die Rede; vgl. p. 158[2]).

Lustvolles „Mitleid" angesichts fremden Leidens, das gehoben werden könnte, ist im Bewusstsein des normalen Menschen schwerlich nachzuweisen; psychische Phänomene dieser Art gehören doch kaum mehr unter den Begriff des Mitleids.

Richtig ist dagegen, dass die Abwesenheit der Möglichkeit helfend einzugreifen, eine lustvolle Sympathie begünstigt, daher die stark hedonische Färbung des ästhetischen Mitleids, vgl. p. 178 Anm. 2; 200; 212 f.

Wo eine Tat dem Mitleid entspringt, trägt sie, je intensiver das Gefühl sich geltend machte, desto mehr einen impulsiven Charakter: Sie ist von intellektuellen Überlegungen wenig beeinflusst, anderseits wird sie auch nicht leicht von egoistischen Reflexionen zurückgedrängt; sie kommt zu Stande auch in Fällen, wo Vernunftüberlegung aus Gründen der eignen Sicherheit notwendig abraten müsste, vgl. besonders Rousseau und Schopenhauer.

Die aus Mitleid entsprungene Tat bleibt im Ganzen auf den Gegenstand dieses Mitleids beschränkt; (vgl. Partikularität, p. 182); sie ist daher auf das Besondre ge-

1) Das Beispiel könnte also höchstens schwache Intensität des Mitleids gegenüber andern Regungen, nicht aber selbstsüchtigen Charakter des Mitleids selbst veranschaulichen, vgl. Bacon p. 51.

2) Für diesen Tatendrang sei nur erinnert an die alltägliche Erscheinung, dass der solideste Bürger leicht bei der Verhaftung notorischer Verbrecher gegen die Polizei Partei ergreift; ferner an die Rolle des Mitleids als Motiv zur Wohltätigkeit, an die Existenz ganzer „Berufsklassen" wie die Krüppel, die vom „aktiven Mitleid" leben.

richtet, dem sie leicht gegenüber dem Allgemeinen den Vorzug gibt (vgl. d. Beispiel mit der Polizei, p. 199 A. 2).

Das Mitleid besitzt somit eine starke Tendenz zur Aktivität; andererseits ist zuzugeben, dass es auch retardierende Elemente enthält; das Lösende, Schmelzende im Mitleid kann zu einem „Hingegossensein" führen, dass jede Tätigkeit unmöglich ist; das Mitleid wirkt also in solchen Fällen als Quietiv.[1]) [Rein äusserlich kann in manchen Fällen der Tränenstrom, der das Mitleid nicht selten begleitet, am raschen Handeln verhindern.] Von den Gegnern des Mitleids wird dieses passivistische Moment stark betont, vgl. z. B. p. 209 (Eth.).

Als Quietiv wirkt das Mitleid auch auf ästhetischem Gebiet, wo es sich darum handelt, als Endresultat der Tragödienvorführung die „Katharsis" im Zuschauer zu bewirken[2]).

Die Trennung zwischen einem aktiven und passiven Mitleid wie z. B. Charron und Thomas sie vorschlagen, erklärt sich aus ethischem Interesse; rein psychologisch scheint mir jedoch durch eine ähnliche Trennung bei Wundt (a. a. O. p. 68) wenig gewonnen; gehört z. B. das ästhetische Mitleid, wo aus äussern Gründen von „Hilfe" nicht die Rede sein kann, zum passiven Mitleid? In andern Fällen könnte man vom Übergang eines zuerst passiven in ein aktives Mitleid reden usw.; die Einteilung bleibt zum mindesten eine sehr äusserliche.

Ausser der direkten Wirkung als Quietiv oder Motiv kann das Mitleid auch mannigfache sekundäre Folgen haben: Auf Seiten des Mitleidenden kann das Mitleid eine dauernde Sympathie für den Leidenden bewirken, vgl. bei Spencer p. 136. Das Mitleid ist der Liebe verwandt; so kann z. B. zur Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts Mitleid den ersten Anstoss geben[3]).

---

1) Vgl. dazu die Stoa p. 23 Anm. 4; Hobbes p. 59 f. u. a. O.

2) Vgl. Aristoteles p. 19 ff.; Lessing p. 102 f.

3) Über die Beziehung des Mitleids zur Geschlechtsliebe vgl. besonders Schopenhauer; für Wagner siehe Giessler a. a. O. p. 92 ff.

Von Seiten des Bemitleideten kann Neigung, aber auch Abneigung die Folge sein; vgl. z. B. Nietzsche, p. 160.

Über die Wirkung des sich wiederholenden Mitleids vgl. p. 187 Anm. 1.

Das Mitleid zeigt demnach aus innern Gründen die Tendenz, das fremde Übel aufzuheben; eine häufige Folge ist daher die helfende Tat; das Mitleid spielt eine grosse Rolle als Motiv (vgl. p. 197 ff.). Andererseits kann derselbe Affekt einen vorwiegend passivischen Charakter tragen, ja das Mitleid kann in der Emotion als solcher aufgehen und zeigt dann häufig einen hedonisch-quietiven Grundzug. Das Mitleid erweist sich also auch hier als eine Mischung aus antagonistischen Zügen: es enthält eine aktive und eine passive Tendenz, von denen in der Regel die erstere dominiert, während je nach der Eigenart des mitleidenden Subjekts und des bemitleideten Objekts auch die zweite vorherrschen kann.

Das Mitleid zeigt sich also seiner psychologischen Eigenart nach als ein seelisches Erlebnis von grosser Komplexität. Es bildet eine Mischung konträrer Elemente: Emotionale und intellektualistische, Lust- und Unlust-, universale und partikuläre, soziale und egozentrische, aktivistische und passivistische Momente finden sich in ihm vereinigt.

B. Ethische Wertung des Mitleids.

In der Frage nach dem ethischen Wert des Mitleids wird die Antwort bestimmt durch die Denkrichtung der einzelnen Autoren; begründet werden die Urteile durch den Hinweis auf oben erwähnte psychologische Momente.

Der Gefühlscharakter des Mitleid führt zu einer hohen Wertung desselben bei den Gefühlsphilosophen, die wir als Emotionalisten bezeichnen können.

Die Bedeutung solcher Affekte[1]) scheint sich ihnen in der ganzen Unmittelbarkeit derselben darzutun; das Mitleid ist unabhängig von aller theoretischen Weltanschauung, von aller vernünftelnden Überlegung[2]); es hat auch auf den primitivsten Stufen der Menschheit, wo die intellektuellen Fähigkeiten noch dürftig entwickelt waren, eine heilsame Wirkung ausgeübt[3]).

Es stellt sich ein mit unmittelbarer Gewalt, und bedarf keiner Aufforderung, da es im tiefsten Wesen des Menschen begründet liegt[4]).

Nur durch das Mitleid wird unsre Aufmerksamkeit erregt, dass wir dem Einzelnen in seinem Leiden, an dem wir sonst gleichgiltig vorübergingen, zu Hilfe eilen[5]).

So wird das Mitleid der beste Helfer, wo es gilt, Recht und Gerechtigkeit für den Schwachen und Armen zu schaffen. So leistet es der Gesellschaft den grössten Dienst[6]).

---

1) Über die Hochschätzung der Affekte im allgemeinen bei den Freunden des Mitleids vgl. besonders Lactanz p. 31 ff.; Butler p. 69 f.; Hume p. 72 ff.; Rousseau usw.

2) Vgl. z. B. Bayle p. 79; Schopenhauer p. 142. Allgemein ist bei diesen Emotionalisten der Protest gegen die Stoa (Lactanz, Augustin, englische Aufklärung . .). Statt unvernünftig soll das Mitleid eine Stütze der Vernunft sein, z. B. Augustin p. 37.

3) So besonders nach Rousseau (z. B. p. 88); grosse Bedeutung im primitiven Zustand der Menschheit hat das Mitleid auch nach Spencer p. 134 a. a. O.; auch bei Locke p. 61.

4) Besonders betont von Hutcheson p. 71 (ähnlich Hume, Rousseau, Schopenhauer p. 143 u. a. O.).

5) Lactanz p. 31 f.; Butler p. 70; Wollaston verwendet den consensus gentium zu Gunsten des Mitleids, p. 63.

6) Während die Gegner nur den Konflikt des Mitleids mit den Interessen der Allgemeinheit im Auge haben, erscheint das Mitleid hier als Helfer der Gerechtigkeit, als Förderer des allgemeinen Wohls. In diesem Sinn wird es mit der Gerechtigkeit in Beziehung gebracht von Augustin p. 37; vgl. auch

Der Gefühlscharakter des Mitleids führt zur Entwertung desselben bei den Denkern, die nach ihrer Grundrichtung als Intellektualisten zu bezeichnen sind.

Der ungestüme Affekt verwirrt das Urteil des Menschen und macht ihn unfähig zum klaren Denken und damit auch zum zweckmässigen Handeln[1]). Die Phantasie mit ihren Übertreibungen fälscht das Urteil[2]); ein Gefühl wie das Mitleid kann wegen seiner kurzen Dauer und seiner Abhängigkeit von unwesentlichen, zufälligen Faktoren nie als Wurzel echter Moral gelten[3]); schon die Tatsache, dass kein „Imperativ zum Mitleid" möglich ist, zeigt die Unfreiheit eines solchen Affekts, der des Mannes unwürdig ist und auf ethischen Wert keinen Anspruch machen darf[4]).

Das Mitleid mit seinen Launen sieht nur die augenblickliche Not, vergafft sich in den Schmerz des Einzelnen, unbekümmert darum, ob er schuldig oder unschuldig ist[5]), und kann so der ärgste Feind der Gerechtigkeit[6]) werden. So neigt es dazu, die Interessen der Allgemeinheit durch übertriebene Rücksicht auf den Einzelnen zu gefährden, vgl. p. 182.

Lästig ist das Mitleid demnach den „Harten", die mit eiserner Strenge ihr ethisches Ziel hochhalten und

---

1) Ausführliche Erörterungen darüber besonders in der Stoa; vgl. z. B. p. 23; wie die Stoiker schreibt auch Spinoza dem Mitleid einen schwächenden, verwirrenden Effekt zu, p. 55, 56; Kant p. 109, 111.

2) Vgl. z. B. Feder p. 96.

3) Auch die Emotionalisten, die dem Mitleid das Wort reden, müssen die Notwendigkeit einer „Erweiterung" desselben zu einem Grundsatz zugeben; so Rousseau p. 85, 89; Lessing p. 104; dagegen Schopenhauer p. 140—41; zu Schopenhauers Umwandlung des Mitleids in einen Grundsatz vgl. besonders Hartmann p. 155 f.

4) Vgl. Kants „Mitleidenschaft" p. 113.

5) Vgl. Kant p. 114 Anm. 1; Wolff p. 95 Anm. 1; Mendelssohn p. 100 Anm. 1 u. a. O.

6) Während die Emotionalisten das Gefühlsmässige im Mitleid preisen als „Helfer der Gerechtigkeit", tritt hier die Gefahr solcher Regungen in den Vordergrund: Platon warnt vor der *ἐλεεινολογία* p. 11; ebenso Aristoteles p. 17; Kant p. 114.

Günstig gestimmt sind dem Mitleid also die „weichen“[1]) Naturen, denen auch die Natursympathie nicht fremd ist, die mit „liebendem Herzen“ die ganze Welt umfassen möchten.

Das Gefühl umschlingt nach seiner Eigenart mit innigem Band den Fühlenden und seinen Gegenstand; den Freunden des Mitleids muss daher die soziale, altruistische Tendenz des Mitleids stark in die Augen fallen.

Die ganze Gruppe von Philosophen, denen das Mitleid wichtig ist wegen der engen Beziehung zwischen dem mitleidenden „Ich“ und dem leidenden Du“, die es zu Stande bringt, könnte man als „Soziale“ oder „Altruisten“ bezeichnen.

Die „Sozialen“ sehen im Mitleid ein willkommenes Hilfsmittel, um das Glück der Gesamtheit zu fördern, die Unterschiede ökonomischer und andrer Art empfinden zu lassen und zur Beseitigung ihrer fatalen Folgen anzutreiben[2]).

Den Altruisten ist das Mitleid eines der wichtigsten Mitgefühle, das den Menschen über sich selbst hinaus zur Liebestat[3]) an dem leidenden Bruder treibt; so kann das Mitleid gar als die Quelle erscheinen, aus der alle menschlichen Tugenden fliessen, vgl. p. 89; 140 ff.

Schopenhauer p. 140 f. Die Unentbehrlichkeit des Mitleids wird näher ausgeführt bei Lactanz l. c.; bei verschiedenen Engländern wie Butler, Hutcheson; auch Mandeville p. 68 f. Der Versuch, alle Tugenden aus dem Mitleid abzuleiten, findet sich bei Rousseau, vgl. p. 89; Schopenhauer p. 140 ff.

1) Polemik gegen die Todesstrafe (vgl. z. B. p. 33 Anm. 1), gegen das Schlachten von Tieren (Empedokles, Rousseau, Schopenhauer, Augustin in der Manichäerzeit) fanden wir häufig bei den gefühlvollen Freunden des Mitleids; vgl. auch das über die Anlage der Frauen zum Mitleid Erwähnte p. 184 f.

2) Die christlichen Denker betonen nicht selten diese Seite des Mitleids in bewusstem Gegensatz zur Antike; vgl. Tertullian p. 29; Lactanz p. 32; Augustin p. 36 f.

3) Das ästhetische Mitleid mit seiner stark hedonischen Färbung muss für diese Gedankenrichtung als minderwertig erscheinen, da es nicht zur helfenden Tat treibt; vgl. z. B. Augustin p. 35. Auch die Gegner des Mitleids müssen anerkennen, dass dieses als Motiv gute Dienste leisten kann; vgl. Kant p. 108, 114.

Rührung und Gefühlsregungen jeder Art als Schwäche empfinden[1]).

Der Verstand trennt; er ist sich jenes Abstandes zwischen dem denkenden „Ich" und seinem Gegenstand klar bewusst; den Intellektualisten liegt der Individualismus nahe.

Alle, die das „Ich" im Mitleid betonen, und mit Vorliebe die egozentrischen Momente im Mitleid hervorheben, kann man bald als Individualisten, bald als „Egoisten" bezeichnen.

Die Individualisten finden, dass das Mitleid mit seinen Launen den Menschen an andere kettet, es ihm unmöglich macht, den höchsten Zielen zuzustreben, weil es ihn hinabdrückt in die Abhängigkeit von fremdem Wohl und Wehe[2]).

Die „Egoisten" unterschätzen meist gar nicht die „dynamische Potenz" des Mitleids; wie alle andern Affekte hilft es mit, das Räderwerk der menschlichen Gesellschaft zu treiben[3]). Bestritten wird von ihnen nur der genuin selbstlose Ursprung dieses Mitleids. Es hat keinen höhern Wert als irgend ein andrer Affekt, es ist, gleich wie alle andern auch, eine blosse Modifikation der Selbstliebe[4]).

Der „Egoismus" als Prinzip der Morallehre findet sich oft zusammen mit einer materialistischen[5]) Weltbe-

---

1) Vgl. besonders Nietzsche p. 161 ff ; die grausame Härte des Wilden, die Rücksichtslosigkeit der blonden Bestie erinnert an „Medea mit den starken Nerven", wie sie von der Stoa gelegentlich als Muster hingestellt wird, p. 25.

2) Der Individualismus der Antike ist ein wesentlicher Grund für ihre Abweisung des Mitleids, vgl. p. 2; speziell bei der Stoa p. 24 Unter den Modernen ist hier vor allem Nietzsche zu nennen (p. 157 ff.). Der Individualist sieht im Mitleid zugleich eine Erniedrigung des Bemitleideten, vgl. Lichtenberg p. 107 (ähnlich Fichte p. 117); Nietzsche p. 158, 160.

3) Mandeville p. 68 f.

4) Am schroffsten haben diese These vertreten und zu beweisen versucht Hobbes, Helvetius und Larochefoucauld.

5) In der deutschen Aufklärung z. B. hat Platner das Egoistische im Mitleid am stärksten betont; über materialistische Tendenzen in seiner Philosophie vgl. p. 106 Anm. 2.

Den Untergrund der sozialen Gesellschaftstheorieen bildet nicht selten eine „organische“ Weltanschauung, die oft nicht nur die Menschheit als Ganzes, sondern den gesamten Kosmos als einen Organismus auffasst, dessen einzelne Glieder in sympathetischem Zusammenhang mit einander stehen (Herder!)[1]. Die teleologische Gedankenrichtung ist solchen Organikern eigen; das Mitleid wird darum oft auf seinen Zweck hin untersucht[2].

Wenn die Gefühlsphilosophen das Emotionale, die Altruisten das Soziale schätzen, so ist das Depressive im Mitleid den Pessimisten willkommen.

Die pessimistische Stimmung findet in jedem neuen Leid bei sich und andern neue Nahrung, die Überzeugung von der grossen Schlechtigkeit der Welt durch jedes bei sich und andern wahrgenommene Übel erneute Bestätigung[3].

So hat der Pessimist ein scharfes Auge, um fremde

---

1) Diese organische Weltanschauung liegt zu Grunde bei Cumberland, ähnlich bei Shaftesbury; Voltaire ist ohne Zweifel in diesem wie in manchen andern Punkten von den Engländern beeinflusst, vgl. p. 81; besonders aber findet sie sich bei Herder p. 115 f. Verwandt mit dieser metaphysischen Basis ist diejenige Schopenhauers (vgl. z. B. seine Schrift „Über den Willen in der Natur“ III p. 180 ff.), für den das Mitleid den Moment des Aufflackerns jener Erkenntnis bedeutet, dass alle Individuen nur die Äusserung des einen Willens in der Erscheinungswelt sind. Rousseau gibt nirgends eine tiefere Erklärung; als Andeutung nach dieser Richtung mag die Stelle aufzufassen sein: „ce sont nos misères communes, qui portent nos coeurs à l'humanité; . . . car nous y voyons l'identité de notre être . . . (p. 88).

2) Das Mitleid wird dabei gerne als von der Gottheit dem Menschen eingepflanzt aufgefasst; der Zweck ist, den Einzelnen zur Unterstützung andrer anzutreiben, z. B. bei Lactanz, Hutcheson, Butler u. a. O.

3) Das anerkennende Urteil des Skeptikers Mandeville, dass „das Mitleid von allen Leidenschaften der Tugend am nächsten komme“, hat im Pessimismus seinen Ursprung; vgl. p. 69 f. Die anerkennenden Worte Voltaires über das Mitleid stammen aus der Periode, da er vom Optimismus zum Pessimismus übergegangen ist (p. 81 f.). Der Zusammenhang zwischen Schopenhauers Pessimismus und seiner Vorliebe für das Mitleid liegt klar (p. 147).

trachtung, denn der Mensch nach seinen rein leiblichen Bedürfnissen betrachtet ist egoistisch; materialistische Weltbetrachtung strebt nach einer mechanistischen[1]) Konstruktion der Welt und ihrer Teile: Druck und Stoss bilden die elementaren Prozesse; sympathetische Neigung hat hier keinen Raum, alles ist nach strengster Kausalität aufgebaut.

Die Intellektualisten bekämpfen im Mitleid das Gefühl, die Individualisten bestreiten seinen sozialen, die Egoisten seinen altruistischen Wert; feindselig ist dem Mitleid auch die Stimmung des Optimismus.

Der Optimist neigt dazu, die Welt in rosigem Licht zu schauen. Wo er sein Auge ihren Schatten nicht verschliessen kann, will er sie nicht sehen und wendet sich ab, oder er betrachtet das Übel in der Welt als die notwendige Schattenseite ihres Lichts; ja es kann ihm scheinen, als seien die Schatten nur dazu in das Weltgemälde gesetzt, um den Reiz der Lichtwirkungen zu erhöhen, wie die Disharmonieen in der Musik, die die Harmonie der nachfolgenden Auflösung nur um so süsser klingen lassen (Leibniz).

Der Optimist übersieht gerne das Übel und das Leiden[2]) als solches; darum fehlt ihm der Anlass zum „mitleiden". Er betrachtet gerne das Weltbild als Ganzes, wobei eben die Schatten zu blossen Kontrastwirkungen zusammenschrumpfen. Das Mitleid, das einen Einzelnen in seinem Leiden zum Gegenstand hat, erlebt er selten;

---

1) Vgl. Hobbes.

2) Gewisse Philosophen, die den sympathetischen Neigungen ihre Aufmerksamkeit zuwenden, deren Weltanschauung aber einen optimistischen Zug aufweist, kommen dazu, das Depressive im Mitleid über dem Sozialen und Hedonischen zu vergessen; vgl. Shaftesbury p. 65; Ferguson p. 77; über Comtes Optimismus vgl. p. 133 Anm. 1. Interessant ist die Beurteilung, welche das Mitleid bei Spencer findet. Durch die ganze Entwicklung der Menschheit hat es eine grosse Bedeutung; zuletzt aber wird es entbehrlich; Spencers Evolutionismus ist im Grunde optimistisch, die immer höher steigende Menschheit kommt zuletzt in einen Zustand, wo sie das Mitleid entbehren kann; vgl. p. 137.

Übel ausfindig zu machen, und ein empfängliches Herz, um fremde Leiden nachzufühlen[1]). Das Mitleid passt durchaus in seine Stimmung. Andererseits liegen im Mitleid gewisse Elemente, die dem normalen Pessimisten darum willkommen sein dürften, weil sie im Grunde aus seiner Stimmung herausführen: so das hedonische und das aktive Moment. Konsequente Pessimisten hat es ausser in der indischen Philosophie kaum je gegeben[2]); eine Stimmung wie die pessimistische kann aber nicht ununterbrochen andauern, sie kommt sonst z. B. in die Gefahr der Langeweile[3]); im Mitleid bietet sich dem Pessimisten die Möglichkeit zu geniessen, ja zur Tätigkeit an andern überzugehen, und das alles unter der schwarzen Flagge; diese Momente dürften mitspielen bei der Beliebtheit des Mitleids auf Seiten der Pessimisten; ohne das Mitleid und ähnliche Regungen bliebe ihnen nichts übrig als stumpfe Resignation[4]).

Pessimistische Resignation liegt den quietiven Naturen nahe; die passive Seite des Mitleids ist ihnen sympathisch[5]).

---

1) Damit braucht nicht selbstlose Hingabe zum Wohle des andern verbunden zu sein; manche Pessimisten zeigen im Gegenteil einen „naiven" Egoismus.

2) Dass die indische Philosophie hier konsequenter ist als die Schopenhauersche, sollte nicht bestritten werden; vgl. p. 148 Anm. 1.

3) Es ist wohl nicht zufällig, dass diese in Schopenhauers Philosophie so oft als Schreckgespenst erscheint (I 404 ff.; IV 369 ff.; 550 f. u. a. O.).

4) Vgl. die Askesis Schopenhauers p. 148 f.

5) Wo jedoch ihre Gefühlsneigung sich in ausschliesslicher Weise das höchste Wesen zum Gegenstand auserkoren hat wie in der Mystik, kann die egozentrische Seite der Gottesminne dem normalen Mitleid mit den Mitmenschen schädlich sein. Vgl. Augustin p. 36 f.; Spinoza p. 58. — Die Mystiker übertragen ihre Gefühlserlebnisse gerne auf die Gottheit selbst; Gott ist nicht nur mitleidig, barmherzig, sondern der Mensch hat Mitleid mit der Gottheit. Vgl. dazu einzelne Stellen bei Böhme im cherubin. Wandersmann; Anthropopathismus bei Baader p. 121 Anm. 3; Clemens p. 30.

es ist seiner ganzen Stimmung fremd; als Motiv zur selbstlosen Tat hat er es nicht nötig; dazu stehen ihm statt dieses depressiven andre, „tonische“ Affekte (wie Nietzsche sagen würde) zu Gebote[1]).

Die Aktiven, die Männer der Tat bleiben beim Mitleid nicht stehen; das Passive im Mitleid fordert sie zum Widerspruch heraus[2]). Die Tat und ihre (sozialgünstigen) Folgen steht ihnen im Vordergrund; das Mitleid wie andere Motive treten zurück; der Affekt als Mittel zur Tat verschwindet hinter dem geforderten Effekt[3]).

Immerhin findet das Mitleid nach seiner aktiven Seite eine gewisse Anerkennung[4]).

---

1) Vgl. Spinoza p. 56; über den Optimismus der Stoa p. 22 f.

2) Das Mitleid gilt als lähmend, so bei der Stoa p. 23; bei Spinoza p. 56.

3) Besonders deutlich bei Cyprian p. 29 f.

4) Nach Fichte ist es einzig und allein dazu da, uns zur Tätigkeit anzuspornen; p. 118.

Bei den genannten Richtungen sind es stets einzelne Züge des Mitleids, die als ihnen innerlich verwandt Anerkennung finden.

Gewisse „Dogmatiker" vereinigen bewusst die ihrem System entsprechenden Elemente des Mitleids zu einem echten, hochzuschätzenden Mitgefühl, die ihrem System entgegengesetzten Momente zu einem verwerflichen Mitleid [1]).

Die Skeptiker bleiben in ihrem Urteil über das Mitleid ihrer Tendenz treu, wenn sie bald die Licht-, bald die Schattenseiten des Mitleids hervorkehren, Vorzüge und Nachteile des Mitleids gegeneinander ausspielen, und so als Resultat ein schwankendes Urteil beim Leser zurücklassen [2]).

Relativ ist der Wert des Mitleids auch bei Hedonisten und Utilitaristen, je nach dem Grad, in welchem das hedonische oder das praktische Moment im Mitleid zur Auswirkung kommt [3]); abgelehnt wird es, sofern das Depressive oder Passive, anerkannt sofern das Hedonische oder das Aktive vorherrscht [4]).

Wenn wir uns bei dieser Übersicht über die ethischen Beurteilungen des Mitleids mit der Hervorhebung einzelner Grundrichtungen begnügt haben, so geschah es, weil der Schematismus einer solchen Darstellung, je mehr man

---

1) Vgl. die Unterscheidung bei Thomas p. 40 ff.; Charron p. 49 f.; Wolff p. 94. Auch Kant trennt zwischen der verwerflichen „Mitleidenschaft" und dem annehmbaren „Mitleid" p. 112 f.

2) Vgl. die Abschnitte über Montaigne und Mandeville.

3) Augustin will das Mitleid in dieser Welt als erlaubtes Hilfsmittel gelten lassen, Spinoza anerkennt es wenigstens für die unterste Stufe der Sittlichkeit. Vgl. p. 37 f.; p. 57. Eine relative Anerkennung je nach dem zu erwartenden Effekt oder der Qualität der erweckten Gemütsstimmung findet sich bei Bentham p. 78 f. Eine unbedingte Wertung des Hedonischen, das er als selbstverständlich voraussetzt, zeigt Mendelssohn p. 100 f.

4) Vgl. z. B. p. 78 f.; ferner p. 178 Anm. 3.

das Einzelne berücksichtigt, um so leichter sich störend bemerkbar macht.

Es versteht sich von selbst, dass sich diese Grundrichtungen in den einzelnen Denkern in ganz verschiedener Weise vereinigt finden; so können z. B. dem Mitleid günstige und ungünstige Tendenzen ein und dasselbe System beherrschen (Augustins Emotionalismus ist dem Mitleid günstig, seine transzendente Mystik tut ihm Abbruch); es können die ungünstigen Züge die günstigen paralysieren usw. Die „Egoisten" z. B. können das Emotionale im Mitleid würdigen, nicht aber das Soziale; Organikern wie Fechner und Lotze wäre das Sympathetische willkommen, ihr Optimismus aber lässt für das Depressive keinen Raum.

Unsere Darstellung hat ferner gezeigt, dass dieselben spezifischen Eigenschaften des Mitleids für die einen Autoren ein Grund zur Hochschätzung, für die andern ein solcher zur Verwerfung des Mitleids sind, je nach der Grundrichtung ihrer Philosophie. —

Bei unbefangener Betrachtungsweise lassen sich zu Gunsten der (von den Gegnern angegriffenen, von den Freunden verteidigten) im Volksbewusstsein allgemein verbreiteten Hochschätzung des Mitleids etwa folgende Momente hervorheben: Der emotionale Charakter verleiht diesem Gefühl eine ausserordentliche Durchschlagskraft, auch wo gegenteilige Reflexionen naheliegen. Gegenüber den Einwänden der Rationalisten muss hervorgehoben werden, dass das intellektuelle Moment[1]) im Mitleid den Einfluss reflektierender Überlegung ermöglicht, zwar nicht im Sinne einer Erweiterung zur Maxime (was ohne Alterierung des Mitleids psychologisch unmöglich ist[2]), wohl aber in dem Sinne, dass ethische Maximen das Mitleid hemmen oder fördern; man denke z. B. an den Einfluss von Schuld oder Unschuld auf die Entstehung des Mitleids. Als Hauptmoment zu Gunsten des Mitleids ist dessen altruistische

1) Vgl. II A 1 b, p. 172 ff.
2) Vgl. p. 140 f.; p. 155 f.; II A 1 (p. 170—72).

Grundrichtung zu nennen[1]). Egozentrische Elemente sind bei der starken Ich-Beziehung ohne Zweifel ein unerlässlicher Bestandteil dieses seelischen Erlebnisses; eine egoistische Interpretation des Ganzen und daraus gefolgerte Entwertung — mag sie noch so glänzend durchgeführt werden — macht auf den unbefangenen Beobachter eigner und fremder Seelenzustände und ihres moralischen Wertes doch immer einen gekünstelten, unbefriedigenden Eindruck. — Für die soziale Bedeutung des Mitleids spricht endlich die altruistische Tat als normale Folge dieses Affekts[2]).

C. Die Verwertung des Mitleids in der Ästhetik.

Die Bedeutung des Mitleids für die tragische Darstellung wird von Denkern aus alter und neuer Zeit erörtert[3]). Soweit sich die Wirkung des Mitleids im Ganzen des ästhetischen Erlebens isolieren lässt, wird sie offenbar bestimmt durch die (oben beschriebene) psychologische Eigenart dieses Affekts: Das starke Gefühlsmoment im Mitleid dürfte z. B. wesentlich dazu beitragen, den Zuschauer während der tragischen Darstellung in gespannter Aufmerksamkeit zu erhalten. — In höherem Mass jedoch als das Emotionale erweckt das Hedonische im Mitleid das Interesse der Ästhetiker. Der Grundzug des Mitleids ist Unlust[4]); andererseits aber enthält es ein ausgesprochenes Lust-

1) Vgl. p. 181; p. 196.

2) Vgl. oben p. 197; in der Regel pflegt diese helfende Tat doch nur auszubleiben, wo sie aus äusseren Gründen unmöglich ist, so im ästhetischen Mitleid, oder bei offensichtlicher Machtlosigkeit des Subjekts. Dass dagegen reine Lust an fremdem Leiden noch unter die Bezeichnung Mitleid falle, haben wir oben abgelehnt (vgl. p. 179).

3) Vgl. z. B. Aristoteles p. 17 f.; Mendelssohn p. 99 f.; Lessing p. 102 f.

4) Vgl. oben p. 176 f.

moment[1]). Die Frage nach dem Ursprung dieses Lustmomentes wird verschieden beantwortet: Dubos[2]) hatte das Hedonische im Mitleid aus dessen affektivem Charakter als solchem abgeleitet; mit Recht sagt jedoch Mendelssohn: Das Mitleid ist das einzige Unlustgefühl, das uns reizt. Während Home[3]) das Mitleid einfach deskriptiv als ein zwar unangenehmes, aber anziehendes Gefühl dargestellt hat, sucht Mendelssohn[4]) diesen Lust-Unlustcharakter zu erklären und zwar aus dem ästhetisch so wirkungsvollen Prinzip des Kontrastes: Liebe als Lust an der Vollkommenheit (des Leidenden) und Trauer als Unlust über dessen Leiden treten zu einander in Gegensatz, wobei die Lust an der Vollkommenheit des Leidenden gesteigert wird durch die Unlust an dessen Leid[5]).

Je grösser die Vollkommenheit des Leidenden, desto eher eignet er sich zum tragischen Gegenstand; so kann nach Hegel[6]) nur der gehaltvolle, tüchtige Charakter tragische Sympathie einflössen, „denn nur ein wahrhafter Gehalt schlägt in die Menschenbrust ein und erschüttert sie in ihren Tiefen[7])".

---

1) Vgl. ebenda p. 176; p. 177 ff.; ferner z. B. Augustins Erlebnisse, oben p. 35 f.; bei Shaftesbury (p. 65), dem Ästhetiker, steht das Hedonische in der Beschreibung des Mitleids im Vordergrund.

2) Vgl. oben p. 177 Anm. 4.

3) Vgl. p. 77.

4) Vgl. p. 99 ff.

5) Zu den bittern Tropfen, die das Vergnügen an der honigsüssen Schale verdoppeln (Mendelssohn, oben p. 100), vergleiche man „die Bitterkeit gewisser Apfelsorten und die Herbheit des alten Weines" bei den Stoikern, p. 24 Anm. 3.

6) Vgl. oben p. 119 f.

7) Ähnlich äussert sich Volkelt in seiner Ästhetik des Tragischen II. Aufl. 1906: Das echte, tragische Mit-Leiden hat „etwas Starkes, Tapferes an sich", und der Gegenstand muss dazu angetan sein, in uns diese Wirkung zu erzielen: „der leidende Mensch steht in seinen Schmerzen und Kämpfen unerschüttert da; die Schmerzen dienen nur dazu, um seine Tapferkeit, seinen Heldenmut um so glänzender zu entfalten". Dieses „Mit-Leiden der Kraft ist verschieden von dem weichen Hinschmelzen"; Mitleiden

Neben jener Kontrastwirkung zwischen Lust und Unlust ist es vor allem die innige Vereinigung des mitleidenden „Ich“ mit dem leidenden „Du“, welche das tragische Mitleid zu einem wichtigen Faktor macht für die Wirkung der Tragödie[1]). Erleichtert wird diese Identifikation, wenn der Leidende ein erhabener Charakter ist (vgl. oben p. 87; 213).

Dieses Übergreifen des eigenen Bewusstseins in das des Leidenden ist ein Vorgang, den wir heutzutage wohl am ehesten unter dem Terminus Einfühlung zusammenfassen würden. Als solche bezeichnen wir doch wohl jenes halb willkürliche, halb unwillkürliche „Sichhineindenken und Hineinleben“ in einen Gegenstand, dass dieser mir im Grunde nicht mehr gegenübersteht, sondern ich „gleichsam in ihm“ alles miterlebe. Dabei erlebt das mitleidende Ich

---

in diesem letzteren Sinn erweckt die tragische Person in uns, wo das Gefühl von ihrer Schmerzempfindlichkeit uns überwältigt. In solchen Fällen nimmt das Mitleid einen weichen, hinschmelzenden, Tränen nahelegenden Charakter an, der jenem tapferen Mit-Leiden fehlt. Das weiche Mitleid ist mit der Rührung verwandt, ist „von der Richtung des Hinschmelzens beherrscht“; Rührung ist „Lösung des gesamten Gefühlslebens“, vgl. oben p. 200 nebst Anm. 2. Anders das Mit-Leiden; ich kann mich in einer bestimmten Äusserung meines Wesens dem Leid meines Mitmenschen öffnen, und doch in meinem Selbstgefühl stark und aufgerichtet dastehen. — Ob diese beiden Formen sich für das wirkliche Erleben des Mitleids auf ästhetischem Gebiet so unterscheiden lassen, ob das starke Mitleid je ganz getrennt von dem weichen sich findet, bleibt mir doch fraglich. Volkelt sucht seine Auffassung durch die Auswahl seines Gegenstandes an Beispielen wahrscheinlich zu machen: der Prometheus des Äschylos soll „in der Hauptsache“ starkes, Gretchen in der Kerkerszene weiches Mitleid erregen. Aber wie steht es z. B. mit der Antigone des Sophokles, einer Gestalt, der man doch echte, tragische Grösse nicht absprechen wird, deren Heroismus aber selbst die Griechen kaum ohne Rührung mit erleben konnten?

1) In Übereinstimmung und mit Berufung auf Aristoteles (vgl. p. 18 f.) weist Lessing auf das egozentrische Element hin zur Erklärung der nahen Beziehung zwischen Furcht vor künftigen eignen Leiden und Trauer über die gegenwärtigen des Bemitleideten (vgl. p. 102 f.).

subjektiv den dargestellten Vorgang als eignes Erlebnis[1]), nur dann ist die Seele des Zuschauers von allen andern Eindrücken abgewandt der tragisch-ästhetischen Wirkung offen[2]).

Während im Leben die endgiltige Wirkung des Mitleids häufig eine praktische ist[3]), wird sie beim tragischen Mitleid eine ästhetische sein[4]). Aristoteles hat die endgiltige Wirkung des tragischen Mitleids mit dem Namen „Katharsis" bezeichnet. Wie man immer diesen Ausdruck deuten mag[5]), jedenfalls ist bei der Reinigung, Läuterung usw. an die Überführung von einem ungünstigen, unharmonischen in einen günstigeren, harmonischen Seelenzustand zu denken. Das Mitleid leistet bei dieser Überführung unentbehrliche Dienste; es ist jedoch nicht Selbstzweck, kann daher auch nicht Endzustand sein. Es dient dazu, den Zuschauer zu fesseln, zwingt ihn, sich an die Stelle des Leidenden zu versetzen, schliesslich aber muss die Handlung[6]) so aufgebaut sein, dass auf die Spannung eine Lösung folgt. — Das Unlustmoment, das den Grundzug des Mitleids

1) Vgl darüber Rousseaus Äusserung, dass gerade das Leid die Fähigkeit hat, die Menschen so zu vereinigen p. 88; ferner p. 139 nebst Anm. 1 u. a. O. und ausserdem Schopenhauers Ausführungen p. 145; 148.

2) Dass die Ahnung von der Illusion der Handlung dabei unbewusst zur Hebung des Hedonischen beitrage, wie Mendelssohn und andre behaupten, mag zutreffen; jedenfalls aber darf ein solcher Gedanke nicht in den Blickpunkt des Bewusstseins treten, weil sonst mit der Illusion auch die Einfühlung und der Kontrast zwischen Liebe und Trauer verschwinden, die ästhetische Wirkung aber beeinträchtigt oder gar vereitelt würde.

3) Vgl. oben p. 197.

4) Lessing wünscht eine ethische Wirkung als Steigerung des mitleidigen Gefühls; er erwartet von der Tragödie eine Erweiterung des Mitleids zu Gunsten der Moral, vgl. p. 104 nebst Anm. 1. Spencer andererseits verwirft das ästhetische Mitleid, da es abstumpfe gegen wirkliche Leiden andrer, vgl. p. 137; Nietzsche wiederum begrüsst dieselbe Wirkung und behauptet, sie habe in der Tat bei den Griechen zur Austreibung des (verwerflichen) Mitleids gedient.

5) Vgl. p. 19.

6) Vgl. d. *μῦθος* in Aristoteles Poetik.

bildet, ist dabei der Dissonanz zu vergleichen, die an und für sich unbefriedigend wirkt, aber der harmonischen Auflösung ruft.

D. Metaphysische Deutung des Mitleids.

Dass ein psychisches Phänomen von der Häufigkeit und Intensität des Mitleids auch metaphysische Deutung erfahren hat, ist nicht verwunderlich. Jene eigenartige Verbindung des mitleidenden „Ich" mit dem leidenden „Du" [1]) dient Schopenhauer zur Veranschaulichung der intelligiblen Einheit aller lebendigen Wesen; dieselbe wird in dieser Welt der Erscheinungen nur für Augenblicke sichtbar, wenn im Mitleid das „principium individuationis" plötzlich fällt[2]). Dieser universale Charakter des Mitleids findet seine Bestätigung in der allgemeinen Verbreitung dieses Affekts einerseits[3]), in der Ausdehnung der depressiven Sympathie auf jeden beliebigen Leidenden andererseits. Wegen seines universalen Charakters wird das Mitleid, wie gesagt, häufig von den Organikern hervorgehoben[4]), denen das Weltganze als ein Organismus erscheint, dessen einzelne Individuen eng mit einander verbunden sind.

Andererseits enthält das Mitleid neben dem universalen ein partikuläres Moment, einen individualistischen Zug[5]). Um dieses Moment auszuschalten, bedarf ja Schopenhauers Mitleid einer „Erweiterung" [6]). In Beziehung auf das Objekt ist das Bewusstsein des Leidenden auf den Einzelnen in seinem Leiden festgelegt[7]); in Beziehung auf das Sub-

1) Vgl. p. 191 ff.
2) Vgl. p. 136; p. 149.
3) Vgl. p. 183 f.; 187 f.
4) Vgl. oben p. 206.
5) Vgl. p. 182; 191.
6) Vgl. p. 140 f.
7) Vgl. oben l. c. über den Partikularismus des Mit-

jekt hängt Entstehung, Grad und Dauer des Mitleids vielfach mit der individuellen Eigenart des Mitleidenden zusammen [1]). Somit hat für das seelische Erlebnis des Mitleids die individuelle Eigenart des „Ich" und des „Du" wesentlichen Einfluss.

In dem Doppelcharakter des Mitleids als eines universalen und doch partikulären erfasst Schopenhauers Deutung nur das (allerdings dominierende) Universelle, dem Vorgang selbst wird Herders Deutung viel eher gerecht, wenn dieser den unwiderstehlichen Zug des Mitleids nicht auf Wesenseinheit, wohl aber auf organische Wesensverwandtschaft der Individuen zurückführt. Das Phänomen des Mitleids weist nicht auf eine Auflösung der Vielheit in die Einheit, aber auf eine innige Verbindung der Einzelnen zu einem organischen Ganzen.

---

leids; er ruft dem Einwand gegen das Mitleid, dass es den Einzelnen gegen die Allgemeinheit begünstige.

1) Auch die so oft vertretene egoistische Deutung des Mitleids stützt sich häufig auf diesen individualistischen Zug.

Verzeichnis der behandelten Autoren*).

Aristoteles I **13**; 40 ff.; 52; 103; II 174; 176; 181; 185; 188; 189; 190; 194; 196; 200; 203; 204; 212; 214.
Augustin I **35**; 44 ff.; II 174; 176; 177; 182; 190; 202; 208; 210; 211; 213.

Baader I **121**; II 177; 180; 210.
Bacon I **51**; II 170.
Bayle I **79**; II 170.
Beatties II 172; 188.
Beneke I **127**; II **173**; 176; 182; 185; 186; 187; 188; 194.
Bentham I **78**; II 210.
Böck II 186.
Böhme I 47; II 208.
Bösch II 187; 192.
Bruno, Giordano I 47.
Butler I **69**; II 182; 202; 204; 206.

Cabanis I 90.
Charron I **49**; II 179; 210.
Chrysostomus, Joh. I **34**; II 183; 184; 193.
Clarke I **63**; II 173.
Clemens, Alexandrin. I 28; **30**; II 210.
Comte I **132**; II 207.
Cumberland I **60**; 62; II 193; 198; 206.
Cyprian I **29**; 39; II 209.

Demokrit I **8**.
Descartes I **51**; 94; II 176; 180; 189; 198.
Dubos I 77; 87; 101; II 177; 178; 213.

Empedokles I **6**; II 204.
Epiktet vgl. Stoa.
Epikureer I **26**.

Fechner I **123**; II 189; 210.
Feder I **96**; II 174; 189; 203.
Ferguson I **77**; II 207.
Feuerbach I **149**; II 180; 184.
Fichte I **117**; II 198; 205.
Fries I **125**; II 174; 182.

Gellert I **96**.
Geulinx I **53**; II 182; 194.
Groothuysen II 171; 179; 180; 181; 182; 194.

Hamann I **117**.
Hartmann I **152**; II 171; 179; 180; 182; 184; 192; 194; 198; 203.
Hegel I **119**; II 184; 213.
Helvetius I **82**; II 185; 190; 193; 194; 197; 205.
Herbart I **126**; II 171; 192; 198.
Herder I **115**; II 171; 184; 193; 206; 217.
Hobbes I **58**; II 174; 190; 193; 194; 198; 200; 205; 207.
Home I **77**; II 177; 196; 213.
Horwicz I **130**; II 178; 182; 185; 191; 194.
Hume I **72**; 110; II 171; 174; 176; 182; 183; 184; 187; 188; 192; 196; 202.
Hutcheson I **71**; 110; II 170; 171; 196; 204; 206.

Jacobi I **117**.
Jodl II 180.

*) I = historischer, II = systematischer Teil.

Johannes, Damascen. I 41; 43; 94.

Kant I 108; II 170; 171; 174; 178; 182; 184; 185; 186; 192; 196; 203; 204; 210.
Krause I 120.
Kreibig I 148; II 176; 192.

Labruyère I 80; II 184; 196, 198.
Lactanz I 31; II 183; 193; 202; 204; 206.
Larochefoucauld I 79; II 179; 193; 194; 205.
Leibniz I 93; II 207.
Lessing I 102; II 171; 192; 194; 200; 203; 212; 214; 215.
Lichtenberg I 107; II 205.
Locke I 61; II 183; 185.
Lotze I 123; II 211.

Maass I 98.
Mandeville I 66; 88f.; II 171; 184; 185; 189; 195; 199; 204; 205; 206; 210.
Mendelssohn I 98; 103; II 171; 176; 177; 178; 180; 181; 190; 192; 196; 210; 212; 213; 215.
Mill, Stuart I 132.
Montaigne I 48; 149; II 210.

Nahlowsky II 174.
Neuplatoniker I 26.
Nietzsche I 84; 157; II 171; 179; 182; 184; 185; 187; 192; 194; 195; 199; 201; 205; 209; 215.

Paulsen I 168; II 182; 185; 192.
Platon I 9; II 176; 184; 203.
Platner I 105; II 174; 177; 178; 189; 190; 198; 205.

Rothe I 122; II 181; 192.
Rousseau I 83; 85; 108; 110; II 171; 172; 174; 177; 182; 184; 187; 188; 189; 192; 196; 199; 202; 203; 204; 206; 215.

Schelling I 119.
Schopenhauer I 138; II 170; 171; 172; 175; 176; 180; 182; 184; 187; 188; 193; 198; 199; 200; 203; 204; 206; 208; 215; 217.
Schulze II 184.
Seneka vgl. Stoa.
Shaftesbury I 64; II 177; 193; 206; 207; 213.
Smith I 2; 75; II 182; 183; 192; 196.
Spencer I 133; II 174; 175; 177; 180; 184; 187; 189; 192; 196; 200; 207; 215.
Spinoza I 54; II 172; 176; 182; 184; 203; 208; 209; 210.
Stern I 135; II 184; 192.
Stoa I 2; 20; 65; II 172; 176; 183; 184; 188; 189; 192; 198; 200; 203; 205; 209; 213.
Sulzer I 96; II 171; 192.

Telesius, Bernardinus I 47.
Tetens I 97; II 171; 176.
Tertullian I 29; II 204.
Thomas von Aquino I 40; II 210.
Thrasymachos I 9.
Tolstoi II 181; 185; 198.

Vauvenargue I 85; II 196.
Volkelt II 172; 191; 213.
Volkmann I 130; II 180; 193.
Volney I 86.
Voltaire I 81; II 170; 182; 183; 185; 196; 206.

Wagner II 181; 200.
Wolff I 93; II 175; 181; 183; 188; 189; 190; 210.
Wollaston I 63; II 202.
Wundt II 200.

Zenon vgl. Stoa.
Ziegler I 130; II 178; 182.
Ziller II 171; 192.

Druckfehlerverzeichnis:

p. 1 Anm. 1 Zeile 2 lies systemat. Teil.

p. 46 Zeile 7 lies miseri-.

p. 62 Zeile 7 (Titel) lies 18. Jahrhundert (statt 13.).

Vita.

Ich, Hans Konrad von Orelli von Basel und Zürich, wurde geboren am 17. Mai 1882 als Sohn des Hans Konrad von Orelli, Professor der Theologie und der Franziska Friederike Helene, geb. von Schulthess-Rechberg.

Im Frühling 1893 trat ich in das Gymnasium zu Basel ein und verliess dasselbe im Frühling 1901 mit dem Zeugnis der Reife.

Ich wandte mich dem Studium der Theologie zu und verblieb zunächst zwei Semester an der Universität Neuchâtel, dann vier Semester an der Universität Basel. Nachdem ich das propädeutische Examen bestanden hatte, studierte ich zwei Semester in Halle a. d. S. und weitere zwei Semester in Basel bis zum Abschluss meiner theologischen Studien durch das zweite theologische Examen im Frühjahr 1906. Alsdann studierte ich während acht Semestern an der philosophischen Fakultät der Universität Basel und bestand am 27. Oktober 1910 die mündliche Prüfung zur Erlangung der Doktorwürde an der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der philosophischen Fakultät.

Im Verlauf meines Studiums besuchte ich die Vorlesungen[1]) folgender Herren Dozenten:

An der theologischen Fakultät:

in Neuchâtel: Aubert, Godet, Monvert, de Rougemont;

in Basel: Bertholet*, Böhringer, Bolliger, Duhm*, Handmann*, Mezger*, v. Orelli*, Riggenbach, Schmidt*, Vischer*, Wendland, Wernle;

---

1) Durch * soll der Besuch von Übungen und Laboratorien angedeutet werden.

in Halle: Haupt, Hering*, Kähler*, Kautzsch*, Loofs*, Lütgert, Reischle*.

An der philosophischen Fakultät:

in Neuchâtel: Dessoulavy, Murisier;

in Basel: Fichter*, Fischer*, Häberlin, Hagenbach, Heman*, Joel*, Rupe, Senn*;

in Halle: Bauch*, Fries, Schwarz*.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Professor Joel für die Förderung meiner philosophischen Studien und seine freundliche Anleitung bei der Abfassung der vorliegenden Arbeit. Ebenso möchte ich auch an dieser Stelle der mannigfachen Anregung gedenken, die mir Herr Professor Heman auf philosophischem und Herr Professor Fischer auf naturwissenschaftlichem Gebiet geboten haben.

Auf den 1. Januar 1911 wurde ich an die Stelle eines Pfarrhelfers in Sissach berufen, an der ich bis heute praktisch tätig bin.

Sissach, Oktober 1911.